

# أبو بكر الأصم مفسراً

ناجي المحلاوي / باحث، تونس

## توطئة :

ما زال الفعل التفسيري بما هو عتبة من عتبات النص القرآني وبما هو نص من النصوص الثواني يكون تشكلا معرفيا بما يتضمنه من يقينيات، إذ يتضمن مختلف العمليات التأويلية العليقة بالمواضيع التالية: الخطاب القرآني ومكونات الواقع ومنزلة الإنسان في هذا الكون، وطالما كانت العقائد بطبيعتها الإيمانية منفصلة عن حدود العقل، فإنّ الذي شاع حول أعلام المعتزلة أنهم رفعوا راية تعقل هذه المواضيع وأولوا العقل المنزلة التي بها تقدّم عن النص. ولقد تبلورت هذه النظرة العامة إزاء هذا النمط من التفكير من خلال ما احتوته المكتبة العربية من الموروث الاعتزالي كتفسير الكشاف للزمخشري وكتب الجاحظ ومدونة القاضي عبد الجبار. ومازال الباحثون يشقون إلى دراسات تطبيقية لاستكشاف المناخ الفكري لدى المعتزلة وتفصيله وسر أغوار هذه العقلانية للوقوف على ملامحها من أجل اختبارها وتمحيصها لتحديد درجتها وضبط مقاديرها ومساءلة ما تتضمنه من مسلمّات.

لقد أتى على المكتبة العربية حين من الدهر غير قصير وهي تحلو من تفاسير المعتزلة، لأنها كانت من أهمّ مكونات الوقود الذي أضرمه البيان القادري إذ عارض الكلام من الأساس وقتن تحريمه وأهدر دم من لم

يجانبه، ومن ثمة ظلت الثلمة في جدار الفعل التأويلي العليق بالنص القرآني تشي بهيمنة التفسير ذات المذهب الشيعي الرسمي المتحكم في ناصية الأجهزة المساسة والتي من شأنها توجيه الحركة الاجتماعية والثقافية توجيهها بخدمة السلطة القائمة، بحثا عن التوازن وسعيا وراء الاستقرار بين فئات المجتمع.

ولقد اتسعت دائرة هذه الثلمة عبر مرور الأيام وتعاقب الأجيال، فصوّرت تفاسير أهل الاعتزال على أنها تأويلات أهل الزيف والفضلال ما أنزل الله بها سلطانا ولا أوضح بها برهانا لأن أصحابها تأولوا القرآن على غير ما أنزل الله لأنهم ليسوا من أصحاب اللسان الذي نزل به كلام الله ولا إمام لهم به. وهكذا أضحت تفاسيرهم لا تعدو أكثر من وسوس الصدور واتباع الهوى وترسم خطوط الشيطان (1). وليس رأي ابن تيمية في التفسير الاعتزالي بعيد عما أعرب عنه أبو الحسن الأشعري بما لا يدعو إلى الرّيب أنّ مثل هذه الآراء تغتر إلى الحد الأدنى من الموضوعية العلمية بمفعول العمى المذهبي الذي ينهض على احتكار الحقيقة وأدعاء الإمام بها والإحاطة بمختلف جوانبها. فابن تيمية يعتبر أنّ تفاسير المعتزلة من أمثال أبي بكر الأصم وأبي علي الجبائي والقاضي عبد الجبار وعلي بن عيسى

ولما نشر المستشرق نيرج سنة 1925 كتاب «الانتصار» لأبي الحسين الخطاط اعتبر ذلك فتحاً معروفاً لما يوقروه من مادة صادرة عن معتزلي وليست مجرد دراسة ألقت حوله، ثم عثرت البعثة المصرية في أواخر الأربعينات على مدونة المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار بالجامع الكبير بصنعاء. فأضحى المجال أوسع مما كان عليه أمام الباحثين لَمَّ شعث التفكير الذي لم يُكتب أو أُتلف وأُبعد.

وأمام الفراغ الحاصل في الموروث التفسيرية في الثقافة العربية الوسيطة اتبنى الباحث الفرنسي دانيال جيماريه يُؤلف في هذا المجال مدسناً بذلك ورشة عمل داعية، في بادئ الأمر، إلى التأليف بين أجزاء تآثرت من تفكير الجبائين مشيراً إلى المواطن التي تتضمن آراءهما طَيَّ الكتب والمصنفات (5). وطالما كان الذي أشار إليه جيماريه مشروعاً يتجاوز العناية الفردية، ويتطلب تضافر الجهود، فقد وافقنا ضمن هذا الإطار بمصنف عنوانه «بقراءة معتزلة للقرآن»، وحاول فيها ترميم ما أُتلف من تفسير أبي علي الجبائي متقنياً آثارها طَيَّ المصنفات والتفاسير، وكان قد أصدره سنة 1994 (6).

وضمن هذا المشروع، وعلى غرار ما فعل دانيال جيماريه ترسم الباحث اللبناني خضر محمد نبها خطوات البحث، فتمكن من جمع شذرات من الآراء التفسيرية، وهي على قدر كبير من الأهمية. فأغزى، في هذا الصدد، مؤلفات عديدة من أعلام التفكير الاعتزالي المتقدمين نسبياً في الزمن من أمثال أبي بكر الأصم ت. 225هـ، وأبي علي الجبائي ت. 303 هـ، وأبي القاسم عبد الله بن أحمد الكعبي ت. 319هـ، وأبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني ت. 322هـ، وقد أشار هذا الباحث إلى أنه بصدد تجميع آراء أبي عيسى الزماني ت. 384 هـ وكذلك آراء القاضي عبد الجبار ت. 415هـ.

إلا أن هذه الأهمية لا تحول دون أن نبدي بعض الملاحظات منها ضعف النسبة المئوية التي يمثلها مجموع الآيات التي شملها تفسير أبي بكر الأصم، فقد جمع له المؤلف ما يناهز اثنتين وأربعين ومائة آية، وهو ما يعادل

الزمتاني وأبي القاسم الزمخشري، هي أعمال فيها من المحظور الشيء الكثير بما تضمنته من الكلام والجدال، وعيها كامن في كونها مقبلة بأصول المذهب (2).

إن ابن تيمية حين ينتقد هذه التفاسير بكونها تنقيد بقواعد المذهب وتقتصر على ذكر المقصيات المذهبية، يتجاهل أنه هو الآخر مقيد، فيما ينظر ويفكر، بضوابط المذهب الشئ. ومن ثمة يتجلى أن عيب تلك التفاسير كامن في كونها خالفت مذهبه. وبناء عليه يضحى التفسير المعتزلي خاطئاً، حسب رأيه، لأنه انبنى على أساس خاطئ. وفي المقابل تبدو الصورة على التقيض من ذلك تماماً لأن الذي يرى ليس كالذي يسمع، فالتأثر في آراء أبي بكر الأصم يلقى بتمرد على القوالب الجاهزة والضوابط التي عليها المذهب المتحجر من خلال موافقته، في بعض الأحيان، آراء غيره ممن هم ليسوا له شركاء في المذهب من أمثال ابن عباس والحسن البصري والسدي والزبيعي بن أسس، فهو يوافقهم في أشياء ويخالفهم في أخرى (3)، مما يحول للدارس أن يستج أن تفكير أبي بكر الأصم فيه من المرونة ما يسمح له بالأخذ عن مخالفته فهو يأخذ ما يوافق قناعاته بعيداً عن أي موقف مذهبي أو عقائدي (4).

ولما كان الخطاب، غالباً، ما يضطلع به يدور الجواب ويخفي وراءه ما لا يبيده للدارس أن يستج أن ما يُقدّم على أنه عيب ونقيصة في عين الخصم، إن في مستوى المذهب وإن في مستوى الموقف، هو عين الصواب الذي وفقه يتسنى لطالب المعرفة وضع الإصبع على خط التمايز بين الطرفين.

لقد ظلت الدراسات المتعلقة بالتفاسير التي أغزتها الأجيال المتقدمة من المعتزلة ضئيلة لعدم توقرها على هذه التفاسير من الأساس، وليس يدري الباحث تحديداً هل أن غياب هذه المدونة يعود إلى أن أصحابها لم يكتبوها ولم يُملوها على تلاميذهم أصلاً، أم يعود إلى أن هؤلاء التلاميذ لم يهتموا بها بالقدر الذي تستحقه، وحينئذ باتت هذه الدراسات جزئية رهينة الرؤية المذهبية، فلم تتخلص من الرغبة في الهيمنة بالرغم مما تتميز به من نظرة ضيقة وأفق محدود وأحادية خافتة.

3 بالمائة من آيات القرآن التي يمثل مجموعها 6236 آية، ومن هذه الملاحظات أيضاً أنَّ هذا التفسير هو جملة آراء نُسبت إلى هذا الشيخ المعتزلي من أصحاب المصنفات التي حوت هذه الآراء مما يدعو الدارس إلى التسلح بكثير من الاحتياط والحذر، مما تُسرِّبه الاختلافات المذهبية لدى المُفسِّر من آثار وما يُلمِّحه به موقعه الاجتماعي والسياسي الذي يحتله من توجهات. وعلى أية حال فإننا نعدُّ هذه الآراء التفسيرية مدونة، نتخذها مادة لهذا المقال نحاورها تحليلاً ونقدًا. فمن هو الأصمِّ وما هي معالم المنهج الذي تونَّه في تناوله لهذه الآيات بالتفسير؟

### من هو الأصمِّ؟

نسلك في التعريف بهذا العَلَم سبيل الإشارة إلى حياته ومؤلفاته مركزين على أهمِّ ما قيل فيه وعلى أهمِّ ما اشتهر به ذاكرين أهمِّ مفاصل تفكيره مرجئين الوقوف على أبرز ما يطبع طريقة تفسيره.

هو عبد الرحمن بن كيسان الأصمِّ، وأحد من شيوخ المعتزلة، غُضِّت كتب الأعلام والتراجم نظراً عن ذكر سنة ميلاده لعدم ضبطها والاتفاق حولها، وقد عاش بالعراق. وهو ينتمي إلى الطبقة السادسة في الاعتزال التي عُبد على رأسها أبا الهذيل العلاف. قال أبو الحسن في التعريف به: «كان من أفصح الناس وأفهمهم وأورعهم، لكنَّه بنى الأعراض وله تفسير عجيب حسن وكان جليل القدر، ولذلك كان السلطان يُكاتبه. وقد صاحب في مسجد البصرة ثمانين شيخاً وأكث إليه رئاستهم» (7). ونحن إذ نُشير إلى أنَّ هذه الصفات الواردة في صيغ التفضيل على لسان أبي الحسن فإننا نعدُّها من باب التعميم الذي يُطلق على كلِّ عالم أريد لإجلاله والإعلاء من شأنه، في زمن لاحق، ومع ذلك لا نستبعد انطباق هذه الصفات على الموصوف في صورتها الشبَّية، «فليس من اليسير التعرُّف إلى حياة الإنسان لحفاة كثير من جوانبها عن غيره. والناس لا يدركون جوهر الآخرين وإن تَوَقَّعُوا. والإنسان إذا بعد به الزَّمن

استعصت حياته أكثر على رائم الإحاطة بها، لأنَّ آراءه من يأتي بعده في تُصَبِّح جزءاً مما يظنُّ أنَّه حياته» (8).

ويبدو أنَّ نعت تفسيره بالعجيب يعود إلى طغيان التزعة الكلامية حسب رأي ابن التَّديم (9)، ولعلَّ هذه التزعة هي التي حدثت بابن المرتضى أن يذهب إلى القول بأنَّ أبا علي الجبائي لم يذكر أحداً في تفسيره إلا الأصمِّ (10).

لقد ذكرت بعض المصنَّفات أنَّ هذا الشيخ قد خلَّف كتباً عديدة لكنَّها لم تصلنا إلَّا ذكراً، ولعلَّ من أهمِّها: خلق القرآن، والحجَّة والزَّسل، وكتاب الحركات، والزَّدة على الملحة، والزَّدة على اليهود، والزَّدة على المجوس، والأسماء الحسنی، أو «البيان عن أسماء الله جلَّ اسمه»، وافتراق الأئمة واختلاف الشَّيع، والآي التي تُسأل عنها المجبرة، وكتاب الإمامة، والتوحيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والزَّدة على هشام في التشبيه، والمخلوق، والجامع على الزَّائفة، والزَّدة على المجبرة في المخلوق، والزَّدة على الذَّهرية، والمعرفة ورسائل الأئمة في العدل، والزَّدة على من قال بالسَّيف، والزَّدة على أهل القنوى، والموجز في الرِّسل، والزَّدة على الزَّنادقة، ومعرفة وجوه الكلام، وما دلَّ عليه الكتاب والسُّنة وصفة الكبار والصَّغائر، والمقالات (11). ومن جملة هذه العناوين نخلص إلى أنَّ التَّهج الذي دأب عليه أهل الاعتزال في الكتابة قد أفضى إلى مصنَّفات بالامكان إرجاعها إلى أنماط مخصوصة كتبت في الزَّدة والتَّفاضل وأخرى في شرح الأصول الخمسة وأخرى في تفسير القرآن، والحيط الرَّابِط بين هذه الكتب كلها هو المنزع الحجاجي والمنحى الكلامي.

ولقد ذكر أحمد بن يحيى بن المرتضى أنَّ أبا بكر الأصمِّ كان يُخطي علَيَّاً في كثير من أفعاله، ويُفَضِّل عليه أبا بكر تارة، ويصوِّب معاوية في بعض أفعاله تارة أخرى. ولكن ذهب أصحاب الطبقات إلى أنَّ هذا الموقف المضاد الذي يبقِّيه أبو بكر الأصمِّ من علي بن أبي طالب إنما مرَّده إلى أنَّ هشام بن الحكم قد أفحمه في مناظرة جرت له معه (12)، فإنَّ المتخصِّص لتفكير الرِّجل الإبَّادي ثني تفسيره يتجلى له أنَّ هذا الموقف ينهض على أسس أعمق بكثير

له، والنكت كبيرة، كما أنهم يقرّون، من جهة أخرى، بتوبة هؤلاء وقد ماتوا وهم تائبون. والجدير بالملاحظة أنّ مؤسّس الاعتزال قد توقفاً عمّا جرى من صراع يوم الجمل لأنّ أصحاب الحقّ غير ظاهرين ولا معلومين والله هو الوحيد عليهم بهم، وهذا الموقف يذكّر بالذي اتّخذه واصل بن عطاء من قتل الخليفة الثالث (20).

وفي هذا الإطار عُرف أبو بكر الأصمّ بمواقف تميّز بها وتفرّد عن سواء من العلماء والفقهاء وهي مواقف سياسية وفقهية، فخالف ما ذهب إليه هؤلاء من أمر الخلافة حتّى أضحي هذا الخروج عمّا يُسمّى بالإجماع جزءاً من تعريف مصطلح الخلافة ذاته. من ذلك أنّ أبا الحسن الماوردي يقول: «الإمامة موضوعة خلافة النبوّة في حراسة الدّين وسياسة الدّنيا، وعقدّها لمن يقوم بها في الأمانة واجب بالإجماع وإن شذ عنهم الأصمّ» (21). ولا غرو في أن نشير بوضوح إلى ما وشت به مقالة الماوردي من أنّ أبا بكر الأصمّ لا يعير كبير اهتمام إلى مقولة الإجماع طالما كانت مقولة فضاعة إلى النقص القرآني، وإلى ملخص من الحديث النبويّ. ويبدو أنّ الإجماع لم يكن محلاً للقيمة التي ألحقت به في زمن لاحق بدءاً من الشافعي (ت. 204هـ) وصولاً إلى الغزالي (ت. 505هـ). وإذا كان الإجماع يستمدّ سلطته من المنقول:

أحاديث وأثاراً وأخباراً، فإنّ أبا بكر الأصمّ ليس من الذين يتقون بصحة ورودها، فضلاً على أنّ الإجماع لم يكن بدوره محلّ إجماع واتّفاق بين المسلمين أفراداً كانوا أو جماعات (22). ولما اشترط في تحقّق الإجماع شرط المغايرة في العصر ويُعصد به اختلاف الفترة الزمانيّة التي يتعقد فيها فإنّ السؤال يظلّ قائماً حول وجاهة إلزامية هذا الاتفاق لجماعة تنتمي إلى فترة غير الفترة، وحينئذٍ بأنّ الإجماع لا يوفر حجة شرعيّة ملزمة لعدّة عوامل، منها أنّ مقولة الإجماع لم تكن ذات دلالة في حياة الرسول، لأنّه هو وحده مصدر التشريع في فترة حياته. ومنها تعذّر تحديد صفة الاجتهاد في المجمعين، وهكذا بات الإجماع مقولة مستعصية على التحقق (23). وظلّ محلّ خلاف بين المسلمين في المستوى العملي وإن وقع الإقرار

من هزيمة جرت في مناظرة. فليس من المنطقي أن تُبنى المواقف النظرية على بعض الحوادث الطارئة والمشكوك في صحتها أصلاً، إذ لا شاهد على وقوعها بالفعل. ولعلّ ما يؤصّل به موقفه هذا هو استدلاله على أنّ أبا بكر هو الذي اشترى الزاحلة لرسول الله باتّفاق جميع الصحابة، وأنّ ولديّه: عبد الرّحمان وأسماء هما اللذان كانا يجلبان الطّعام إليهما زمن إقامتهما بالغار (13)، وبالإضافة إلى ذلك يستشهد بالحديث القائل: «لَقَدْ كُنْتُ أَنَا وَصَاحِبِي فِي الْغَارِ بَضْعَةَ عَشَرَ يَوْماً وَلَيْسَ لَنَا طَعَامٌ إِلَّا الشَّعِيرُ» (14). وعلى هذا النحو يؤسّس موقفه السياسي على معطيتين: الأوّل واقعيّ ذو أبعاد اقتصادية وأخلاقية بادية في تضحية أبي بكر بماله وتكريس حياته لصحبة محدّد، والثاني نقلّي يتبنّى في الاتّكاء على الحديث النبويّ.

وفي إطار المعطى الثاني تستلّ مخالفته لأراء المفسّرين الذين ارتأوا أنّ الآيات 10/9/8/7 من سورة الإنسان (15) قد نزلت في حقّ عليّ بن أبي طالب معلنا بذلك تأييده لرأي أبي عليّ الجبائي وأبي القاسم الكعبي وأبي مسلم الأصفهاني والقاضي عبد الجبار (16). وأما فيما يتعلّق بتصويب معاوية في بعض أفعاله، فإنّ هذا الحكم يبدو صادراً من تأمّل في أحوال معاوية وأقواله وأفعاله في علاقته بعليّ بخصوص أمر الخلافة وما شاب بيعة المسلمين لعليّ من شوائب (17) وما ندّ بين الثمر والقبل، على حدّ استعمال هشام جعيط، من صراع (18). وإذا لا دليل مباشر في التفسير تستدلّ به في هذا المضمار، فإنّنا نلقت النظّر إلى مخالفة أبي بكر الأصمّ للرّجح السياسي العامّ لدى أهل الاعتزال وموقفهم من مرتكبي الكبار من أهل الفتنة الكبرى. فعقليّاً إذا اختلف اثنان فأحدهما لا محالة مخطئ والآخر مصيب أو كلاهما مخطئ وكذلك المقتلان، والقاتل خارج عن الملة ما لم يتب لأتّه فاسق، والفاسق كافر بلسان حاله وأفعاله، مؤمن بأقواله والتوبة واجبة في جانبهِ.

إنّ موقف المعتزلة من المقتولين يتّصلّ في اعتباره فُسّاقاً بقتال الإمام الحقّ (19)، لذلك فأغلب المعتزلة يرون أنّ عليّاً على صواب ويخطئون القوم طالما نكثوا بيعتهم

به نظريًا، إذ أنه حجة عند البعض، وهو ليس على هذه الصفة عند النظام والحوارج والشيعة (24).

ومن مظاهر اعتداد الأصم بالتفرد في الرأي ما يطالعا به في هذا المجال قوله: «إنَّ النَّاسَ لو أنصف بعضهم بعضًا وزال الظالم وما يوجب إقامة الحد، لاستغنى النَّاس عن إمام» (25). فنصَّب الخليفة ليس واجبا، بالنسبة إليه، وقد استدلَّ على ذلك بحجة تاريخية ليبرهن على صحة رأيه، وهذه الحجة تتمثل في بقاء الصحابة دون خليفة أيام السِّقَفة وكذلك أيام المشاورة بُعيد وفاة عمر. ومن أشهر ما عُرف به الأصم في المجال الفقهي هو مخالفته لإجماع المسلمين في اعتبارهم أنَّ قراءة الفاتحة واجبة في الصلاة (26).

وبعد النظر إلى شخص أبي بكر الأصم من الخارج وتفحص ما ذكرته كتب التراجم حوله، نروم تسليط الأنواء عليه من الدَّاخل أي من خلال سير أغوار تفكيره انطلاقًا مما احتواه تفسيره، التماسا لوضع الأصم على معالم منهجه في التفسير.

## منهج الأصم في التفسير:

لقد عمدنا فيما سبق إلى عرض آراء أبي بكر الأصم والتبسُّط فيها بمناسبة المعالجة لكل سمة من سمات منهجه لتحقيق غايتين اثنتين: الأولى وضع أفكار المقتر بين يدي القارئ لمزيد التعرف على طريقة تفكيره طالما أنَّ تفسيره لم يصلنا، والثانية تهئية الأرضية اللازمة لاستنباط بعض الملاحظات التي تليق بكلِّ سمة من سمات منهجه والتي نجملها في العناصر التالية: تفسير القرآن بالقرآن والاهتمام بالجهاز اللغوي والمنزع العقلي وأسباب التزول وظاهرة التسخ.

## تفسير القرآن بالقرآن:

إنَّ المتصفح لتفسير الأصم يتبه إلى حرص المقتر على معالجة السياق اللغوي الذي تندرج فيه الآيات، فيعمد إلى توضيح المعاني المتضمنة في بعضها بربطها

بآيات سابقة أو لاحقة سعيا وراء إيجاد معني ملائم لمراد الله الجاري في الخطاب القرآني، ونستدل على ذلك ببعض الأمثلة من التفسير مرجحين إيداع بعض الملاحظات التي نرتهاها مناسبة لهذا المسب الذي يطع منهج أبي بكر الأصم، ففي الآية 145 من البقرة 2 (27)، يشير إلى أنَّ العلماء هم المقصودون بإخبار الله عنهم في الآية المتقدمة عنها وهي 144 من البقرة (28). واحتج في إثبات رأيه بوجوده، أحدهما قوله: «وَلَمَّا أُتِيتُ أَهْوَأَهُمْ» (29)، فوصفهم بأنهم يتبعون الهوى، ومن اعتقد في الباطل أنه حق فإنه لا يكون متبعا لهوى النفس، بل يكون في ظنه أنه متبع للهدي، وثانيها: أنَّ ما قيل هذه الآية وهو قوله: «وَأَنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ» (30) لا يتناول عوائهم بل هو مختص بالعلماء، وما بعدهما وهو قوله: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَغْفِرُونَ» (31)، وهو مختص بالعلماء أيضا إذ لو كان عامًا في الكل لامتنع التكمُّم لأنَّ الجمع العظيم لا يجوز عليهم التكمُّم، وإذا كان ما قيلها وما بعدها خاصًا فكذا هذه الآية المتوسطة. وثالثها: أنَّ الله تعالى أخبر عنهم بأنهم مصرِّون على قولهم، ومستمرون على باطلهم، وأنهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء من الدلائل والآيات (32). ومن الأمثلة الدالة على توجُّه هذا الاتجاه في التفسير قوله في معرض معالجته للآية 200 من آل عمران 3 (33): «لما كثرت تكاليف الله في هذه السورة أمرهم في هذه الآية بالصبر عليها، ولما كثر ترغيب الله تعالى في الجهاد في هذه السورة أمرهم بمصابرة الأعداء» (34). فالآية الأخيرة في السورة تجد توضيحها في ما أجمل في السورة. وهكذا يبدو للدارس ما يوليه الأصم للسياق الذي تتفاعل فيه أجزاء الآيات بعضها ببعض. وضمن هذا التوجُّه بطالعا الأصم في شرح الآية 34 من البقرة 2، (35) بأنَّ الله قد أمر بني إسرائيل بالزكاة لأنهم أهملوا آداها. ويستند إلى الآيتين: 62 من المائدة 5 (36) و162 من النساء 4 (37)، لتدعيم ما ذهب إليه من الرأى، ويتجلى كذلك سعيه لقرن الآيات بعضها ببعض كاعتباره أنَّ الآية 154 من البقرة 2 (38) تجد معناها فيما تنص عليه الآية 122

من الأنعام 6 (39)، وبذلك يخلص إلى تعيين معنى الضلال بكونه الموت وأنَّ الهداية تعني الحياة (40).

وعلى هذه الشاكلة يبدو النص القرآني في تفكير أبي بكر الأصم نسفا متفاعلا الأجزاء تتجاوب أطرافه بالتبيين والتوضيح، وتقدَّر أنَّ هذا الشئخ هو من المفسرين الأوائل الذين جنحوا إلى مثل هذا الإجراء طلبا لرفع كلِّ ضروب الدُّبس الحاصل بين الآيات التي تسبَّب فيها الوضع التأويلي الذي شهدته الثقافة العربية الإسلامية آنذاك بمفعول التحولات الاجتماعية والسياسية التي طرأت على المجتمع، وكذلك باعتبار التصوُّر الذي بدأ يسود حول تفسُّر القرآن للإمكانات متعددة من الإجابة عن كلِّ التوازل الطارئة. وقد عبَّر الشافعي عن هذا التصوُّر بقوله: «ما تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها» (41). ولسنا على اتفاق مع الذين يقولون إنَّ الرُّسول والصَّحابة كانوا يفسِّرون القرآن فيمجدون إلى تفسير بعضه ببعض، وإحال أنهم كانوا طرفا في الحدث الدُّيني بوصفهم مخاطبين، فهم المعبُوتون بأوامره ونواهيه وجملة وقائمه الخطيئة، فهناك من تسمية يقرُّ أن الرُّسول هو الشَّارح الأوَّل للقرآن بقوله: «يجب أن يُعلم أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلَّم بين الصَّحابة معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه» (42). وذاك محدَّد حسين الذهبي يذهب إلى أنَّ التفسير في عهد الصَّحابة كان ينبع من أربعة مصادر منها أنَّ القرآن يُفسَّر بالقرآن (43). ونحن فيما نذهب إليه في هذا الصَّدِّد نوافق ما ارتآه عبد المجيد الشَّرفي حين نقد هذه الأطروحة بقوله: لا نعتقد أنَّ النبيَّ كان في حاجة مطلقا إلى تفسير الوحي لأنَّ ما جاء فيه كان يتناها بما فيه الكفاية. وكان في الأغلب مرتبطا بطُروف عايشها الصَّحابة (44).

وإلى الفكرة ذاتها أشار محدَّد أبو القاسم حاج حمد حين قال: «إنَّ فهم القرآن في كليته أمر كان متاحا -إلى حدٍّ كبير- ومنذ البداية للكثيرين من الذين انفتحوا عليه بكلِّ استعداداتهم» (45) من ثمة نلتفت الانتباه إلى التهاوت الذي وقعت فيه آراء محدَّد حسين الذهبي عندما

قال، في موضع آخر، من الكتاب ذاته: «كان طبيعيا أن يفهم أصحاب النبيَّ صلى الله عليه وسلَّم القرآن في جملته، أي بالنسبة لظواهره وأحكامه، أمَّا فهمه تفصيلا، ومعرفة دقائق باطنه، بحيث لا يغيب عنهم شاردة ولا واردة فهذا غير مسوَّر لهم بمجرَّد معرفتهم للغة القرآن» (46). إنَّ الذي لم يتبَّ إليه محدَّد حسين الذهبي هو أنَّ الذي يُعاشِر نزول القرآن يكون مُعسكا بخيوط الوقائع المحتضنة لحدث التنزيل ذاته. زُدَّ على أنَّ المتمكن من الفهم الإجمالي لا يعوزه البتَّة إدراك الدقائق التفصيلية، فمن يفهم الكل يفهم الجزء.

وإذ تشكَّل هذا النصُّ القرآني نسقا مغلقا، فإنَّ هذا النصُّ نسج لغوي عماده اللسان العربي، فكيف تعامل أبو بكر الأصم مع جهاز هذا النسج اللغوي؟

### الجهاز اللغوي :

لقد تفسَّرت هذا التفسير إشارات لغوية تكشف عن كونها المعبر الذي لا مناص للمفسر من أن يسلكه، ففي الآية 2 من البقرة 2 المتضمنة لاسم الإشارة (ذلك)، (47) فإنَّ الأصمَّ يمتنع على أنَّ الله أنزل الكتاب بعضه بعد بعض فقتل سورة البقرة نزلت سُور كثيرة، وحينئذ يتعلَّق اسم الإشارة بما نزل بمكة وفي الدلالة على التوحيد وفساد الشُّرك وإثبات النبوة والمعاد، وإذا كان ما سبق البقرة في النزول بعض القرآن قرآنا وبعض الكتاب كتابا، فذلك من باب تسمية الكلِّ بالجزء (48).

وفي معرض تفسيره للآية 26 من البقرة (49) فإنَّه يشير إلى أنَّ حرف الميم صلة زائدة مقارنا بإيائها بالحرف ذاته الوارد في الآية 159 من آل عمران 3 (50)، وكذلك عندما يتناول الآية 45 من البقرة 2 (51)، فإنَّه يعتبره ضميرا عائدا إلى محلول وهو الإجابة للنبيِّ (52). وحين يتعرَّض إلى لفظة «حطة» الواردة في الآية 58 من البقرة 2 (53)، فهو يعتبرها لفظة من ألفاظ أهل الكتاب ودلالة ذلك أنَّ معناها لا يُعرف في العربية، (54) وهو بذلك يقرُّ باستيعاب النصِّ القرآني للدخيل من الألفاظ

وقد تُسَعَف اللّغة أبا بكر الأصمّ في استنباط المعنى المراد في المقارنة التي أجراها بين الأيتين 121 من آل عمران 3 (66) والآية 123 من السّورة ذاتها (67) إذ قال: «والظاهر أنّه معطوف على ما تقدّم ومن حقّ المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه» لبيان أنّ اليوم المقصود في الآية الأولى هو يوم بدر لا يوم أحد (68).

على هذه الشّكّلة يتجلّى مدى اهتمام أبي بكر الأصمّ بمركّبة المشاغل اللّغويّة حتّى تنسئ له الإمساك بناصية الخطّاب القرآني. فالوحي قد نزل بلسان عربيّ مفهوم الأجزاء وأصبح المعالم، فأتخذت اللّغة العربيّة من خلال هاتين السّمتين بعدها البشريّ، ولكنّ ارتباطها بالنّص المقدّس جعلها على جانب من التّعالّي، ولعلّ هذه السّمة الأخيرة هي التي حدث بكلّ المفسّرين إلى التّركيز على المسائل اللّغويّة مُعْجِماً وتركيب وبلاغة، فنظما وأحجّازا. وقد تنبّه القاضي عبد الجبار ثني تنظيراته إلى أنّ المفسّر لا يكون عالماً بتوحيد الله وعدله وصفاته ما يصحّ منها، وما يستحيل، إلا إذا كان عالماً بأحوال اللّغة والنّحو (69). وهكذا يضحى شرط المعرفة باللّغة أساسياً وإن كان واجباً من جملة شروط أخرى التي يجب أن تتوفّر في المفسّر. ولنا أن نستنتج من خلال ما تقدّم أنّ عرض الآية على الآية في التّسجس القرآني والوقوف على المعاني اللّغويّة كما استقرّت في اللّسان العربي، يعدّ من السّمات التي ترسّخت من بداية القرن الثّالث للهجرة في مباشرة النّص القرآني تفسيراً وتأويلاً.

إنّ تعدّد الأفعال التّأويليّة في مختلف التّفسير دليل على أنّ الجهاز اللّغوي داخل النّص القرآني يحتوي على دقّ روحي وتوهّج رمزيّ ممّا جعله ذا قدرة على الانفتاح على الصّيرورة الزّمنيّة، وهو أمر يدعو الفكر التقدي إلى مزيد الاهتمام باللّغة الدّيّنيّة المشكّلة للخطّاب القرآني.

وإذا تقاطع أبو بكر الأصمّ مع بقية المفسّرين في مستوى هاتين الخاصّيتين: تفسير القرآن بالقرآن والاهتمام بالجانب اللّغوي، فهل ثمة ما يميّز به عنهم؟

الوافدة من لغات كانت سائدة زمن التّزيل. وأمّا صفة القلّة الواردة في الآية 88 من البقرة 2 (55)، فيجعلها متعلّقة بالمؤمنين ومعناه أنّه لا يؤمن منهم إلّا قليل (56).

ويحتاج المفسّر أحياناً إلى الوقوف على معاني المفردات لإنتاج المعنى العامّ المستفاد من بعض الآيات كشرحه لمفردتي اللّمْز والهمز، فاللّمْز لديه هو أن يشير المرء إلى صاحبه يعجب جلسيه، والهمز أن يكسر عينه على جلسيه إلى صاحبه (57). وكذلك لفظة «الموالي» الواردة في الآية 5 من مريم 19 فهو يخالف ما ذهب إليه ابن عباس والحسن من الدّلالة على الورثة، وإنّما هي بالنّسبة إليه تعني أبناء العمّ وهم الذين يلون المتكلم في التّسب (58). وهكذا يسلك من خلال تعديد المعنى اللّغوي الخاصّ ببعض المفردات سبيلاً بكراً لم يتهجها قبله واحد من المفسّرين. وأمّا ما يتعلّق بمفردة اتبذت الواردة في السّورة ذاتها فإنّها تعني تباعدت عن القوم (59).

ومن مظاهر الاهتمام بالجهاز اللّغوي الوقوف على معنى الحروف ومثال ذلك تناوله لحرف (على) الوارد في الآية 7 من هود 11 (60)، إذ يقارنه بالحرف ذاته الوارد في قول العرب: السّماء على الأرض، ولا يسيل إلى اعتبار أنّ الواحد ملصقاً بالآخر. ويخلص من ذلك إلى أنّ العرش والماء كانا قبل السّماوات والأرض (61).

وتسّع دوائر المعالجة اللّغويّة في تفسير أبي بكر الأصمّ لتطال مسألة النّظم في القرآن التي تتجلّى في استعمال التشبيه، فهو يشير إلى الآية 41 من الإسراء 17 (62) إلى أنّ الله شبه الكفّار بالذّواب النّافرة (63). ومن الأمثلة التي تكشف عن احتلال فكرة النّظم حيّزاً في تفكير هذا الشّيخ المتزلي أنّ الآية 261 من البقرة 2 (64) قد ضمتّها الله تعالى مثلاً وضربه يعدّ أن احتجّ على الكلّ بما يوجب تصديق النّبيّ صلى الله عليه وسلم ليرغبوا في المجاهدة بالنّفس والمال في نصرته وإعلاء شريعته (65). وإذا كانت فلسفة ضرب المثل تنهض على عدم مطابقة الواقع، فإنّها طريقة تزخر بطاقات إحيائيّة كبيرة من شأنها أن تمنح العقل بكثير من الإمكانات التّأويليّة.

## المنزِع العقلي :

الذي سلكه هذا المفسر في التعامل مع المعجم لم يُسقطه في الفهم الخرفي الضيق، ومثال ذلك تناوله للفظ الباب الواردة في الآية 58 من البقرة 2، إذ ذهب إلى أن الباب ليس المادّي المعروف وإنما هو جهة من جهات القرية ومدخل من مداخلها (79). وفي إطار هذا الفهم يندرج رأيه المتعلق بالميثاق الذي أخذه الله على عباده (80)، من أنه يتمثل فيما أودعه الله في العقول من الدلائل القاطعة بوجود الصانع وحكمته وعلى صدق أنبيائه وهو أقوى الموانيق والعهود لأنها ثابتة لا تخضع للتبديل (18). وما زال المفسر يُعمل نظره في الآيات مستنبطاً ما يُعقل من المعاني وما يكون مقنعاً، ففي الآية 59 من آل عمران 3 يبين أن الأمر الوارد في «كُنْ» لاحق عن خلق آدم محتجاً بكون المتأخر عن الشيء لا يكون مؤثراً في المتقدم عليه، وحينئذ يصبح الأمر غير مؤثر في وجود الشيء (82).

وفي مسألة محاربة الملائكة إلى جانب المؤمنين يوم بدر أجمع كل المفسرين أن الله قد أنزل الملائكة يوم بدر وأنهم أبوا البلاء الحسن في منازلة المشركين، في حين أن أباً بكر الأعمش قد أنكر هذا القيل إنكاراً مستدلاً بعدة أدلة عقلية منها أن الملك الواحد قادر على إهلاك الأرض بأسرها خذ لذلك مثل ما فعل جبريل بمفرده بالمدانين الأربع التي كان يسكنها قوم لوط، وقد بلغ جناحه إلى الأرض السابعة ثم رفعها إلى السماء وقلب عليها سافلها ثم أيدل على أن فعله هذا مغن عما يفعله الناس كلهم وما يضطلع به الملائكة بأسرهم (83). ومن الحجج التي يسوقها في ذلك أن كل مشرك قد نازله، بصورة فعلية معلومة، واحد من الصحابة ثم ينفي إسناد عملية القتل إلى الملائكة (84).

وتتخذ معالجة هذه القضية طابعاً جدلياً من أبي مسلم الأصفهاني، إذ لا يبدو الأمر أحد وجهين: فالملائكة إما أن يكونوا مرتين، وإما غير مرتين. فإن رآهم الناس فالأمر كذلك يحتمل وجهين: الوجه الأول أن يكونوا في صورة إنسية والثاني أن يكونوا في صورة مفارقة، فإن كانوا في الصورة الأولى فمعناه

يعمد أبو بكر الأعمش إلى الاحتجاج بالمعنى الأول للكلمة دفعا لكل تأويل لا ضامن للاتفاق حوله، ففي إنكار وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة ومخالفته لإجماع الفقهاء يحتج بحديث الرسول «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصْلِي»، وإذا كانت الصلاة تُرى بالمعنى فإن القراءة ليست بمرتبة فخرجت القراءة بذلك، حسب رأيه، عن الصلاة (70). فانظر إلى تحكيم العقل في تعيين المعنى المستفاد من لفظة «رَأَى» الواردة في حديث النبي.

وفي معالجه للفظ «أَنْفُسِهِم» الواردة في الآية 89 من النحل 16 (71)، يجد لها تفسيراً متمثلاً في أن الشاهد يُقصد به جملة الأعضاء المكوّنة للنفس، وهي الأذن والعينان والرجلان واليدين والجلد واللسان (72). ويبدو التمايز جلياً بين ما استنبطه من هذه الآية وما ذهب إليه غيره من المفسرين ساعة مقارنته بما ذكره الطبري من معنى علق بهذه اللفظة التي تعني لديه أن الرسول الذي يشهد على الأمة التي بُعث إليها هو واحد منها (73). وإلى المعنى ذاته يذهب ابن كثير موضحاً أن كبير الشرف ينال الرسول بوظيفة الشهادة التي يضطلع بها على أمته (74).

إن أباً بكر الأعمش إذا فسر الألفاظ فجّر فيها دلالة منطقية يستبيحها العقل كإخراجه لمعنى الإحاطة في الآية «مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ» (75). مخرج العلم بعباده وسرايرهم ومطلع النبي على ما يدور بخلدهم، (76) متجماً بذلك ما جرى به اللسان العربي فالمحيط هو إحراز الشيء كله وبلوغ أقصى درجات العلم (77)، مبتعداً بذلك عن كل الآثار المادية التي توحي بها اللفظة كمعنى الإحداق بالشئ أو الوسط الذي يُقام فيه أو الحافظ الحافظ أو الإحاطة بالشئ من جميع الجهات (78). وهذا الإجراء يتساقط تماماً مع طبيعة التفكير الاعتزالي الجانح إلى التنزيه والابتعاد عن كل ما يمت بصلة إلى التجسيم.

إن الابتعاد عن المعنى الخرفي المستفاد في نصيب غير يسير من الألفاظ هو مظهر من مظاهر التعلل، فالمنحى



أَنَّ العدد في جيش محمد سيتضاعف أضعافاً وهو ما لم يقل به أحد، والآية تنصّ على عكس هذا المعنى «وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذْ تَنْقُشُمُ فِي أَعْيُنِكُمْ قَيْلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ» (85).

وأما إذا كان الاحتمال الثاني وهو مشاهدة الملائكة في غير الصورة الإنسية فإنّ الرعب سيكون شديداً في قلوب الخلق، وهذا أمر لم يُقلّ ولم يذكره أحد، زد على أنّ الأعين ساعة اللقاء لم تر قتل دون قاتلين ولا صرعى دون صارعين، يقول أبو بكر الأصم: «ولمّا لم يوجد شيء من ذلك عُرف فساد هذا القسم» (86).

وفي هذا الفضاء من التفكير يتنزّل المجاز ويتخذ حيزاً بواسطته يتأوّل أبو بكر الأصم المعنى فيتسع المجال الدلالي في اللفظ، خذ لذلك مثل مفهوم الحياة الواردة في الآية 169 من آل عمران (87)، إذ يتأوّلها على أنّ الذي يخلف وراءه ثناء جميلاً وذكرًا حسناً فإنه حيّ لم يمّت (88). فالحياة بهذا المعنى حياة رمزية مجازية، وليس حياة مادية بالمعنى المألوف. وعلى هذا النحو يتأوّل معنى الثور المنسوب إلى الله في كونه نور السماوات والأرض على أنّه المدبر لأمر السماوات بحكمة بالغة وحجّة نيرة (89).

إنّ أبا بكر الأصم ليس بدعاً من بين شيوخ الاعتزال في إرسائه قواعد الجدل وإتباع المنزع العقلي منهاجاً في تناول النصّ القرآني، ولكنّ السؤال المهمّ، في هذا المجال، هو موقفه من المعجزات باعتبارها مسألة تتجاوز حدود العقل ومقتضيات المنطق.

إنّ العقل الذي يفتر النصّ المقدّس عقل مؤمن يسلم حتّى قبل أن يفكر لأنّ الحقيقة بالنسبة إليه كائنة فيما أغر أثناء الزمن الماضي، لا في المستقبل. وقد بلور محمد أركون هذه الفكرة فيما ذهب إليه من أنّ الفعل العقلي الذي تشكّل من خلال تفسير القرآن يعني التفكير بالحقائق التي جاء بها الوحي وأمد الإنسان بها وليست بحثاً عن حقائق مفقودة يجتهد الإنسان في إيجادها عبر السعي المستمرّ في اتّجاه متطلّع إلى الأمام (90). ومع

ذلك فهو عقل حيّ يؤثر ويتأثر بغلي كما الحياة على حدّ عبارة محمد أركون وليس عقلاً بارداً يكتفي بالتأمّل فحسب (91). لذلك نلغيه يؤمن بالمعجزة. ومن أمثال هذه المعجزات المتعالية عن حدود العقل الموضوعيّة هو أنّ يعقوب وجد ربح قميص يوسف ساعة فصلت العير من مصر وهو بفلسطين عن مسيرة ثمانين ليال وقيل من ثمانين فرسخاً وقيل مسيرة شهر (92).

إنّ المعجزة ركن شديد قائم في التفكير الديني لا يؤتاها إلّا نبيّ، بها يُدعّم نبؤه وعليها يؤسّس رسالته. وإذا كان شأن الإعجاز إضحام العقل، فلا يعني ذلك أنّ التوبة وما ينجرّ عنها من تعليم يندرج ضمن العجائبيّة. وإذا رام الأصمّ إبراز التزعة العقلانيّة فيما نطقت به الشريعة، فإنه لا يستكشف من ذكر المعجزة أنّها هي بمثابة الاستثناء الذي يؤكّد القاعدة. ذلك هو تفسير الغياب الواضح للقصص الخياليّة والأساطير المتعالية، ولكنّ حضور التزعة العقلية يدعونا إلى التساؤل حول معنى العقل المقصود.

إنّ المنزع العقلي كما يتجلّى من خلال هذا التفسير يتمثّل في الخروج إلى تشذيب المعنى من الزوائد الخرافية الموهومة ومن الجوانب القصصيّة المتخيّلة، والحرص على المجادلة المنقّعة لبلورة دلالة منطقيّة تستفيها الفطرة السليمة دون الوقوع في إسقاط المعنى الإغريقي للعقل رغم افتتاح الثقافة العربيّة على الموروث الإغريقي منذ بداية العهد الأموي على يد خالد بن يزيد بن معاوية الملقّب بحكيم آل مروان (93)، ولعلّ ذلك راجع إلى الرغبة في إظهار التمايز الحضاري والتعابير الثقافيّة، ولا أدل على ذلك من تمسك الأصمّ بأنّ الأرض مسطحة مستنداً في ذلك إلى قوله تعالى «وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ» (94) معتبراً أنّ اللدّ يعني البسط إلى ما لا يُدرك متناه (95) رغم ما تُرجح من أعمال أرسطو المؤكّدة أنّ الأرض ذات شكل كروي. ويتجلّى إعراض الأصمّ عن المنزع القصصي باعتباره الباب المشرع على التخيّل والتزيّد من خلال مسألتي أسباب التزوّل والتأنيخ والنسخ.

## أسباب النزول :

لقد دأب المفسرون للقرآن على ربط كل آية، وضحت دلالتها أو غمضت، بسبب من الأسباب للوقوف على تموقعها ضمن سياقها الواقعي والاجتماعي والتاريخي. وفي هذا الإطار استهل أبو بكر الأصم تفسيره ببيان أن القرآن منه ما نزل بمكة ومنه ما نزل بالمدينة، القسم الأول يحتوي على أدلة التوحيد وفساد الشرك وإثبات النبوة والمعاد، وأما ما عدا ذلك فقد نزل بالمدينة وفيه الآيات ذات الصبغة التشريعية (96)، ومفاد ذلك أن معاني الآيات تختلف باختلاف أسباب نزولها ومقام تنزيلها، ومثال ذلك ما ذكره في شأن بني إسرائيل، إذ كانوا لا يؤتون الزكاة، فأنزل الله قوله: «وَأَكْلِهِمُ الشُّحَّتْ»، (79) فضمنت الآية أمرهم بأدائها ونهيهم عن أكل الرِّبَا وأموال الناس بالباطل. ولما قال المشركون إن الذين قضاوا في سبيل الله إنما هم أموات، فردَّ عليهم بالنهي أن لا يقولوا للذين قتلوا في سبيل الله أنهم أموات باعتبارهم أحياء عند ربهم يرزقون (98). وفي تناوله للآية 245 من البقرة 2 (99)، فإن الأصم يتبى سببا في النزول ذكره ابن عباس ومفاده أنها نزلت في أبي الدُّرداء لما قال: يا رسول الله إن لي حديقتين فإن تصدقت بإحداهما فهل لي مثلاها في الجنة؟ قال: نعم، قال: وأم الدُّرداء معي؟ قال: نعم، قال: والصبية معي؟ قال: نعم. فتصلق بأفضل حديقته، وكانت تُسمى الحنيئة. قال: فرجع أبو الدُّرداء إلى أهله وكانوا في الحديقة التي تصدق بها، فقام على باب الحديقة، وذكر ذلك لأمراته. فقالت أم الدُّرداء: بارك الله لك فيما اشتريت، فخرجوا منها وسلموها، فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول: كم من نخلة رداح، تلي عرقها في الجنة لأبي الدُّرداء (101).

ويشهد الشيخ المعتزلي أحيانا بما ورد على ألسنة أهل العلم بالمغازي كالذي ارتأه في معرض تفسيره للآية 121 من آل عمران 3، 101 أنها نزلت في وقعة يوم أحد ليحسم الخلاف في تحديد سبب نزول هذه الآية موافقا بذلك رأي ابن عباس والسدي وابن إسحاق والزيّج، ومن المفسرين من قال إنها تتعلق بيوم بدر ومنهم من رأى أنها تنصل بيوم الأحزاب (102).

وكذلك فيما يتعلق بسبب نزول الآية 172 من آل عمران 3، 103 يصرح أنها نزلت بسبب ما جرى يوم أحد إذ رجع الناس إلى رسول الله مهزومين، فشذ بهم على المشركين حتى كشفهم، وكانوا قد هتفوا بالثلة فدفعهم عنها بعد أن ملأوا بحمزة، فقلذ الله في قلوبهم الرعب فانهزموا، وصلى الرسول على أصحابه ودفنهم بدمائهم، وذكروا أن صفية جاءت لتنتظر إلى أخيها حمزة قتال عليه الصلاة والسلام للزبير: ردّها لئلا تنزع من مثلة أخيها، فقالت: قد بلغني ما فعل به وذلك يسير في جنب طاعة الله تعالى، فقال الزبير: فدعها تنظر إليه، فقالت خيرا واستغفرت له. وجاءت امرأة قد قبل زوجها وأبوها وابنها فلما رأت النبي صلى الله عليه وسلم وهو حيّ قالت: إن كل مصيبة بعدك هدر (104).

وفي السياق الذي يُشير إلى الذين يخلون بما آتاهم الله من ملكه كما نصّت على ذلك الآية 53 من النساء 4 (105) يذكر الأصم أنها نزلت في شأن أصحاب بساتين وأموال، كانوا في عزة ومنعة، ومع ذلك كانوا يتمعنون الفقراء من أقل القليل (106).

ومن الآيات التي يذكر لها سببا في النزول مباشرة ويعالج بإرجاعه إلى وجهين الآية نذكر الآية 64 من النساء 4 (107)، وإذ لا يعلّق الوجه الأول بأسباب النزول فإنه يُرجع الوجه الثاني إلى أن قوما من المنافقين قد اصطلحوا على كيد في حقّ الرسول صلى الله عليه وسلم، وساعة دخلوا عليه لأجل ذلك الغرض أنه جبريل عليه السلام لا يتألمونه، فليقوموا وليستغفروا الله حتى استغفر لهم فلم يقوموا، فقال: ألا تقومون، فلم يفعلوا، فقال الرسول: قم يا فلان حتى عدّ اثني عشر رجلا منهم، فقاموا وقالوا: كنّا عزمنا على ما قلت، ونحن نتوب إلى الله من ظلمنا أنفسنا فاستغفر لنا، فقال: الآن اخرجوا أنا كنت في بدء الأمر أقرب إلى الاستغفار، وكان الله أقرب إلى الإجابة اخرجوا عني (108).

ولما نزل تحريم الخمر تساءل أبو بكر الصديق عن مصير إخوانه الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعلوا القمار

بترسيخ عقيدة التوحيد، في حين أنّ الحوادث الخيوية بالمدينة قد تشعبت والوقائع الاجتماعية قد تعقدت، فمن المنطقي أن يقتصر نزول بعض الآيات بأسباب مباشرة.

ولا نقوتنا في هذا الصدد ملاحظة أنّ القصص العليقة بأسباب النزول قد شهدت بعد عصر الأصم ترايدا هائلا، وشهد عدد الآيات المعنية بالأسباب تضاعفا كبيرا. ففي تفسير الطبري نطالع أنّ عدد الآيات التي ذكرت لها أسباب نزول تناهز 564 آية، وفيما سبب للجبائي من تفسير نجد 19 آية، والحال أنّ المفسرين متجايلان. وفي «أسباب النزول» للواحدي 629 آية، وفي «لباب القول» في أسباب النزول» للسيوطي 857 آية. فالتقاسير من بعد أبي بكر الأصم ستعتمد إلى ربط كل آية سبب من الأسباب التاريخية غالبا ما يتجسد في واقعة حرت في حياة الناس، فقد تطّلت جوابا ينطق به الوحي، إلا أن هذه العملية تبقى أسطورية أكثر منها تاريخية لأنها ترتفع بالأحداث الجارية إلى مستوى المثالي الزماني، بل إنها تجعل الله يتدخل في التاريخ لنصرة المؤسس ضد الكفار في لحظة ضيق» (110).

لقد تدخل التاريخي بالأسطوري في التقاسير التي تلت تفسير أبي بكر الأصم، بهذا التحكم في المعاني الواردة في الآيات جلبا والرعة في توجيهها واضحة لضمان الانسجام بينها وبين مصالح الفقهاء والمفسرين المذهبية والاجتماعية والسياسية. ثم إن إرجاع القرآن إلى مكّي ومدني يجعل كل سورة وحدة نصية مستقلة بذاتها عن السورة الأخرى، والحال أنّ المفسر المصيب هو الذي يسر نظره أغوار الخطاب القرآني بمفرداته وبنائه التحوي وطرائق انتظامه وبنائه التاريخي وآلى يستقى هذا الاجراء في ثقافة تقليدية يهيم عليها النقل، وإن بدرجات متفاوتة. وهكذا يتجلى للدارس أنّ مقولة أسباب النزول لا تستقيم مدخلا لتفسير القرآن وتأويله لما طرأ عليها من تنذّب.

إن هذا الشأن لم يقتصر على مقولة أسباب النزول فحسب، بل شمل أيضا ظاهرة النسخ التي طالبت بعض الآيات، فما عدا النسخات بالنسبة إلى أبي بكر الأصم، وما هي الطريقة التي توخاها في معالجة هذه الظاهرة؟

وكذلك الغائبون في البلدان البعيدة الذين لا يعلمون أنّ الله قد حرّم الخمر، فأنزل الله الآية 93 من المائدة 5، يعلن فيها رفع الجناح عن الذين آمنوا فيما طعموا بشرط الإيمان والتقوى (109).

لقد عمدنا إلى ذكر كل الآيات التي تضمنتها التفسير مقترنة بأسباب نزولها وهي في الجملة تسع آيات، لتكون بمثابة الأرضية التي تسمح بالخلوص إلى بعض الاستنتاجات التي نذكر منها: إن أسباب النزول وودت في تفسير الأصم على صريحتين: القرب الأول غير مباشر يتمثل في المكونات العامة لمقام التنزيل كالزمان أو المكان وما لذلك من تأثير في معانيه. والثاني مباشر وهو الذي يذكر بصراحة أنّ الآية كانت نتيجة حادثة بعينها. وعموما فإن هذا العدد الوجيز من الآيات المعينة بأسباب النزول، إن تلمحنا أو تصرّحنا، يخول لنا القول إنّ آيات القرآن في أغلبها نزلت، حسب أبي بكر الأصم، ابتداء وأن مقولة الأسباب لا تحتل حيزا مهما في تفكيره لأنه أول العالمين بكونها قد نهضت على سرد الزوايا وحيك الأخبار ووضع الأحاديث، فبان أنّ هذا المفسر شديد الحيلة من هذه «روايات». وفي المقابل، لنا أن نستنتج أنّ ما ذكره من قصص الأسباب إنما يعود لاقتناعه بثقة رواياتها وصدق ورودها.

إن ذكر الأسباب وإن قلّت أداة تساعد المفسر على الوقوف على بعض المعاني والذلالات التي تروم بعض الآيات تحقيقها وبلوغها بالقدر الذي تكشف عن الحوار القائم بين الوحي والواقع المعيش، فالتصّ يكشف عن دقته وحيويته من خلال الحوار الذي يقيم مع المقام الذي يحتضنه، إذ النصّ يؤثّر في واقع الناس بالقدر ذاته الذي يتأثر به، علما بأن اعتبار أغلب القرآن قد نزل ابتداء لا يعني أنه كلام متعال لا علاقة له بالشروط الموسوعية في عالم الناس لأنه خطاب موجه إليهم بالأساس. ومن اللطائف التي يتوجب الوقوف عندها أنّ كل الآيات المشار إليها أنفا باعتبارها معنية بالأسباب تشترك في كونها آيات مدنية مما يخول لنا القول بأن الوحي ليس بحاجة إلى أسباب حتى يتنزل ولا سيما المكتي منه، إذ كان معينا

## النسخ :

إن المتخصص لمعالجة الأصم مسألة النسخ يتضح لديه أنه يفرق بين تعطين من النسخ: الأول يتمثل في أن الشريعة التي جاء بها القرآن أمر ثابت يدوم إلى يوم القيامة لا يطله النسخ، (122) والثاني يتجلى في أن هذا النص يتضمن أجزاء متحركة بمفعول الضميرورة التاريخية. فقد تستجيب بعض الآيات لمعطيات أشكلت على الناس ساعة التنزيل، وبعد مدة من الزمن تُنسخ آيات أخرى تبعاً لتغير تلك المعطيات، وهكذا يتجلى أن الخطاب الذي التابع من القرآن، بالنسبة إليه، ثابت ومتحول في آن. وعموماً فإن تفسير أبي بكر الأصم يندرج فيما يُعرف بالتفسير المعتمد على الرأي بالرغم من هيمنة الثقافة التقليدية بدءاً من فترة تكوينها، وصولاً إلى فترة الشافعي (ت. 204هـ) التي بدأ فيها منهج التفسير بالأثر يستحكم أمره ويشدّ عوده، وقد تجلّى ذلك في قوله: «ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حل أو حرم إلا من جهة العلم وحجة العلم الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو الغياس» (123).

وهذه حجة بغير خبر في مسألة النسخ لم نجد له أثراً في تفسير الأصم وهو نسخ السنة للقرآن، ولا نستبعد أن يكون موقف هذا الشيخ متمثلاً في رفض هذا النوع من النسخ، ونستدل على ذلك بقلة الآيات التأسخات، ولو استقام الرأي في أن هذا الشيخ مسرف في القول بالنسخ لكان من باب أولى أن يسند إلى مريد من الآيات، وهو ما تُدغمه على سبيل المثال زيادة عدد الآيات التأسخات عند تلميذه أبي علي الجبائي الذي ستشع معه دائرة هذه الظاهرة لتشمل تسع عشرة آية كما سيقر بأن السنة ناسخة للقرآن (124).

إن المهم في مسألة النسخ هو الإشارة إلى أن القول فيها إثباتاً أو نفيًا لا ينفصل عن مشاغل المفسر الاجتماعية والذهنية، لذلك اتسمت هذه الظاهرة بالمرونة، إذ تضيّق أحياناً وتوسع أحياناً أخرى بحسب عدد التوازن ودرجة تشعبها من عصر إلى عصر ومن مصر إلى مصر. ويبدو أن المنهج الأمثل المرشح لدراسة هذه الظاهرة في تغييرها هو المنهج الانتروبولوجي بما

ما من ظاهرة أشدّ اضطراباً وتذبذباً من ظاهرة النسخ. فالدارس يكاد لا يعثر على وجه من وجوه الاتفاق بين المفسرين لا في عدد الآيات التأسخات ولا في المنسوخات، ولا في تحديد ماهية الآيات المعنية بالنسخ، ولعلّ من مظاهر هذا الاضطراب هو إنكار أبي بكر الأصم وأبي مسلم الأصماني أن يكون أول الآية 185 من البقرة 2 (111) منسوخاً بشرطها الثاني كما ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء ليستنبطوا أنّ المقيم الصحيح مقيم بين أن يصوم ويؤن أن يفطر مع أداء الفدية (112). وكذلك مخالفة الأصم من قال: إن الآية 33 من النساء 4 (113) منسوخة تبعاً لفهم مخصوص وتأويل بعينه للفظ «نصيب» الذي اعتبره الأصم قد أجري مجرى التحفة والهدية ومعنى الشيء القليل قياساً على الأمر الوارد في الآية ذاتها أن يجعل لمن يحضر القسمة نصيباً منها (114).

وهكذا اكتنف الاختلاف، منذ وقت مبكر، آراء المفسرين المتصلة بظاهرة النسخ بالرغم من أن الآية المعهود في هذا المضمار واحدة وهي: «مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (115). فإذا ذهب البعض إلى أن النسخ يعني الإزالة فهو حسب أبي بكر الأصم على ضرين: الأول حمل النسخ على إفادة نسخ الحكم دون التلاوة والثاني حمل النسخ على نسخ الحكم والتلاوة معاً (116). وفي هذا الإطار اتبته هذا المفسر إلى أن الآية التأسخة قد تتقدم في التلاوة على الآية المنسوخة متبهاً بذلك إلى أن ترتيب التلاوة مغاير لترتيب التزول، (ومثال ذلك أن الآية 234 من البقرة 2 (118) ناسخة للآية 240 من البقرة 2 (119). ونشير إلى أن ظاهرة النسخ قد تعلقت لديه أساساً بأحكام العقوبة في شأن النساء اللواتي يأتين بالفاحشة، وقد تمثلت في عدم حليّة إرتهن كرها والتي هي عن عضلهنّ للذهب مجهورهنّ، إلا إذا أتيت بفاحشة مبينة (120). وكل ذلك قد نسخ بالحدود (121).

لحظات التعاطي مع النص التأسيسي وكيفية تلقّيه وتقبله في مطلع القرن الثالث للهجرة.

فالأصم أثناء مباشرته لعملية التفسير أرسى قواعد من شأنها إثارة المعنى وإن وجهها التفكير الاعتزالي فقد بدت على درجة غير سيرة من المرونة، حيث لا إشارة من بعيد ولا من قريب إلى تفكير المخالفين في المذهب.

وقد غابت القصص العجبية التي تبعث على الدهشة في هذا التفسير، ولا غرو في ذلك طالما أوصد المفسر كل المنافذ التي تسرب منها الأخبار والآثار الحاملة للترعة القصصية. فهل يتعارض هذا التوجه مع ذكر المعجزات؟

لقد تضمن تفسير الأصم إشارة يتيمة إلى المعجزة التي أيّد الله بها يعقوب في محنته، ويبدو أنّ الإقرار بالمعجزة لا يتعارض مع رفض ما يُعرف بالعجيب لأنّ القول بالعجيب قبول بنمط في التفكير يعتمد على المحال، وأمّا القول بالمعجزة فهو قول يتجاوز العادة، وخرق المألوف. وأنّ هذا شكّل المحال القاعدة وساد في ثقافة عبيها وبّ المعجزة تكون الاستثناء.

لقد بدأ تعامل الأصم مع النص القرآني على أنّه كلّ تجاوب إلهيّه وتتفاعل أجزاؤه من حيث الشياق المعري والسياق الدلالي بالرّغم من الوقوع في التفسير المشطبي، فلم يفلت الأصم، ولم يشذ كثيرا عن سبيل التفسير التي سلكها من سبقه ومن عاصره ومن لحقه، إذ فُشرت كلّ آية من القرآن على حدة، كما أنّ ذكره لبعض الأسباب الكامنة وراء نزول بعض الآيات يتعارض مع وحدة النص، إذ يشي بتقطع في الروابط الجامعة للآيات. وهكذا لم يقع الانتباه من لدنه إلى التقريب والتنضيد بشكل يحتمل ما تشكّله، على سبيل المثال، الآيات التشريعية أو الآيات العقائدية أو العبادية، فلم تشكل بذلك موضوعات متكاملة الأجزاء.

إنّ هذه التفاصيل توجب على العقل المسلم إعادة قراءة أدبيات التفسير برمتها كما استقرّت في المنظومة التقليدية من أجل إعادة كتابة تاريخ الدراسات القرآنية.

أوتيه من أدوات معرفيّة وحدها المؤهلة لدراسة الوحي باعتباره ظاهرة لغويّة ذات أبعاد بشرية تقبل بقوانين التفسير والتأويل مكلّها في ذلك مثل بقية النصوص وإن احتصر النصّ الديني ببعض المميزات، إنّ المنهج الكفيل بالوقوف على التنوّع والاختلاف بحسب ثقافة كل مجتمع (125). وفي هذا الإطار تنزّل رؤية المنصف بن عبد الحليل المشتملة في أنّ الاختلاف الكبير في تحديد المنسوخات يحدّد تفسيره في تعدّد الأحرف التي نزل عليها القرآن وفي تنوّع ثقافات الشعوب التي تناولته بالدرس واستمدّت منه أجوبة ملائمة لما تعانيه من مشاكل وإلى أنّ النصّ القرآني هو نصّ - مشروع Texte-Projet - تتجدّد أحكامه وتشريعاته في إطار مقاصده الكبرى. ولذلك يقترح اعتماد هذا المنهج في مقارنته لحلّ الكثير من مغلفاته باعتباره المنهج الكفيل بدراسة أحوال الناس وما طرحه مجتمعاتهم من أسئلة في كلّ عهد مرّت به، حتّى كانت الأحكام بالتأسيخ والمنسوخ مثلا، جزءا من الإجابة الممكنة إلى جانب إجابات أخرى من مداخل غير التأسيخ (126).

إنّ المفسر يستعين بالأخبار لكي تتكلّم عليها آراؤه، علما بأنّ هذه الأخبار تنفّذ بما تخليه الذاكرة محاولة تسييح التفسير بأسوار النقل (127).

## خاتمة :

لقد نهج التفسير لنفسه منذ وقت مبكر سُنّة عامة ولم يشنّ لأعلامه أن يخرجوا عليها إلا قليلا أو قل اتخذوا لأنفسهم ضمن هذا التوجه العامّ ألوانا من التفكير نعدّها تنوعا في إطار النموذج التفسيري الواحد إلا أنّ الممارسة جسحت عبر الأيام بالرؤية الفقهيّة إلى التحكّم في طرائق التفكير فتكلّست وتصلّبت بعد أن كانت هذه الطرائق في مطلقها مرنة منفتحة على كلّ الأفكار التي مستبلور تدريجيّا في شكل مذاهب وفرق وشيع وأحزاب.

وفي هذا الفضاء الثقافي اندرج تفسير أبي بكر الأصم وهو واحد من التفسيرات الدالة على لحظة من

ملوثة البحث :

بها (حضر محمد)، تفسير أبي بكر الأصم، تقديم رضوان الشيد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1971.

المصادر :

الأشعري، دمشق، مطبعة التوفيق، 1347هـ.

ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم):

- أصول التفسير، تحقيق فريال علوان.

- مقدمة في أصول التفسير، تحقيق عدنان روزور، دار القرآن الكريم، الكويت، ط1، 1971.

الدعبي (شمس الدين)، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ج9، مؤسسة الرسالة، ط1، 1996.

روزور (عدنان)، الحاكم الحشمي ومنهجه في تفسير القرآن، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ط1، د.ت.

الشافعي (أبو عبد الله محمد بن إدريس)، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، ط2، 1979.

الطبري (أبو جابر)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مج6، تحقيق البكري أحمد عبد الرزاق وخلف

محمد عبد الطيف وعبد الحميد محمود مرسي ومحمد محمد عادل، إشراف وتقديم عبد الحميد عبد المع

المدكور، مصر، دار السلام، ط2، 2007.

الوسداتي (عبد الحجاز بن أحمد المعروف بقاضي القضاة):

- شرح الأصول الخمسة، تعليق السيد الإمام متكريم أحمد الحسيني، مطبعة الاستقلال، 1965.

- المغني، تحقيق عبد الحليم محمود وشليمان ديب، ج1، دار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.

- فصل الاعتزال وطبقات معتزلة، تحقيق فؤاد سند، دار القوسية للنشر، ط1، 1980.

ابن عسكار (أبو القاسم علي بن حسن بن هبة الله الدعبي)، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي

الحسن المعتزلي (أحمد بن علي بن أحمد)، لسان المبران، دار المطبوعات الإسلامية، بيروت، ط1، 2002.

الغزالي (أبو حامد)، استيعاب من علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، لبنان، دار

الكتب العلمية، 1413 هـ.

ابن كثير (عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي)، تفسير القرآن العظيم، 4 أجزاء، الإسكندرية،

المكتب الجامعي الحديث، د.ت.

الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب المصري إسماعيلي)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية،

تأليف خالد عبد الطيف الشيع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1990.

ابن المنصفي (أحمد بن يحيى)، باب ذكر المعتزلة من كتاب الحية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل،

تصحیح آرندت توما، مطبعة دائرة المعارف النظامية، جلد آباد الذکر، 1316هـ - 1898م.

ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور)، لسان العرب، 15 مج، بيروت - لبنان،

دار إحياء التراث العربي، د.ت.

نوها (حضر محمد)

تفسير أبي علي الجبائي، تقديم رضوان الشيد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 2007.

تفسير أبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني، تقديم رضوان الشيد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان،

ط1، 2007.

ابن القيم (أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق)، الفهرست، تحقيق رضا محمد، دار المسيرة، بيروت، ط3، 1988.

المراجع :

باللغة العربية:

أركون (محمد):

- الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب،

ط2، 1996.

- الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الشافي، بيروت - لبنان، ط2، 2001.

- معارك من أجل الأستة في الشياقات الإسلامية، تعريب وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الشاقي، ط 1، 2001.
- قصايا في نقد العقل الذنبي: كيف يفهم الإسلام اليوم؟، تعريب وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط 2، 2000.
- جعيط (هشام)، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.
- حاج حمد (محمد أبو القاسم)، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة المادية الإسلامية الثانية، بغداد، دار الهادي، ط 1، 2004.
- حمدي (محيي الدين)، عقلانية ابن المقفع، تونس، ط 1، 1991.
- جلاف (عبد الوهاب)، علم أصول الفقه، دار الفقه الكويت، ط 1، 1986.
- الذهبي (محمد حسين)، التفسير والمفسرون، جزءان، دار القلم، بيروت، ط 1، د.ت.
- الزواوي (مائلة السليبي)، قصايا الأسرة واختلاف التماسير، النكاح والطلاق والزراعة والموارث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط 1، 2002.
- الشرفي (عبد المجيد).
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، بيروت، دار الطليعة، ط 1، 2001.
- الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1990.
- اس عبد الحليل (المصنف)، المنهج الأنتروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، مقال ضمن كتاب جماعي في قراءة النص الذهبي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1989.
- النيئر (محمد الطاهر)، أصول الفقه، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ط 2، 1985.
- باللغة الفرنسية

Gimaret Daniel-

- Matériaux pour une bibliographie des Ḡubbā', Journal asiatique, Tome CCLXIV, 1976.
- Une lecture mu'tazilite du coran, Le tafsir d'Abū Aḥl al-Djubbā' (m. 303/ 915) partiellement reconstitué à partir de ses citeurs, Peeters, Louvain-Paris Bibliothèque De l'école des hautes études sciences religieuses 1994.

## الهوامش والإحالات

- 1) انظر اس عسكار، كتاب "تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري"، ص ص 138-139.
- 2) ابن تيمية، أصول التفسير، تحقيق فريال علوان، ص 53.
- 3) انظر تفسير أبي بكر الأصم، ص 39 و ص 43.
- 4) تفسير أبي بكر الأصم، محمد حصر نها، الباب الأول أبو بكر الأصم وتفسيره دراسة تحليلية، ص 18.
- 5) Voir Daniel Gimaret, Matériaux pour une bibliographie des Ḡubbā', Journal asiatique, Tome CCLXIV, p p 277-332.
- 6) Daniel Gimaret, Une lecture mu'tazilite du coran, Le tafsir d'Abū Aḥl al-Djubbā' (m. 303/ 915) partiellement reconstitué à partir de ses citeurs, Peeters, Louvain-Paris.
- 7) انظر القاضي عبد الجبار، فصل الاعتزال وطوائف المعتزلة، تحقيق مؤيد سيد، ص 267. وأحمد بن يحيى بن المرتضى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، تصحيح توما أرند، ص 32. وعدنان زرزور، الحاكم الجشعي ومنهجه في تفسير القرآن، ص 131.
- 8) محيي الدين حمدي، عقلانية ابن المقفع، ص 31.
- 9) ابن التميمي، الفهرست، تحقيق رضا محمد، ص 36.





- (30) البقرة/ 144  
(31) الأنعام/ 20.  
(32) تفسير أبي بكر الأصم، ص 42.  
(33) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».  
(34) تفسير أبي بكر الأصم، ص 60.  
(35) «وَأَذِّنْ لِلْمَلَائِكَةِ أَسْمُهُمْ لَا تَسْمَعُونَ إِلَّا بِمَا يَشَاءُ أَلَيْسَ بِذَلِكَ عِلْمٌ»  
(36) «وَنَرَى كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَّخِذُونَ فِي الْأَمْثَلِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ الشَّجَرَةَ لَئِنْ شَاءُوا لَيَقْتُلُنَّ»  
(37) «وَأَخْلَفُوا بَيْنَهُمَا وَفَدَّاهُمَا عَنْهُ وَأَكْلَهُمُ الْغُلَامَ الْبَاطِلَ رَاغِبِينَ لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عِدَابٌ أَلِيمٌ»  
(38) «وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُعْزِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُمُوتَ أَلَمْ يَحْيَ أَمْواتٌ لَّنْ أَحْيَاهُ وَلَكِنَّ لَا تَشْعُرُونَ»  
(39) «إِذْ يَرْى كَانِ مَيْتًا فَاسْتَحْيَاهُ وَجَعَلَ لَهُ بَوْرًا نَّهْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَتَن شَتْلُهُ فِي السَّعَاتِ لَيْسَ بِحَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ دَرَجَاتُ الْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»  
(40) تفسير أبي بكر الأصم، ص 42.  
(41) الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، ص 21.  
(42) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق عدنان روزور، ص 35.  
(43) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج 1، ص 40.  
(44) انظر عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 171  
(45) محمد أبو القاسم حاح حمد، جدلية العيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، ص 294  
(46) محمد حسين الذهبي، م. ن، ص 36.  
(47) نص الآية هو «ذلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ»  
(48) تفسير أبي بكر الأصم، ص 42.  
(49) والآية هي «إِن الْمَاءَ لَا يَجْعَلِي أَنْ يَضْرِبَ مِثْلًا مَّا مَوْصُوعٌ»  
(50) «فِيمَا رُخِعَ مِّنْ إِلَهِ لِبِ لَبِ نَهْمٌ»  
(51) «وَلَهَا لَكِبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ»  
(52) تفسير أبي بكر الأصم، ص 35  
(53) «وَقُولُوا حَقَّ»  
(54) تفسير الأصم، ص 33  
(55) «فَقِيلَ مَا يَوْشُونَ»  
(56) تفسير أبي بكر الأصم، ص 37.  
(57) م. ن، ص 74.  
(58) م. ن، ص 89.  
(59) م. ن، ص 89.  
(60) «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»  
(61) م. ن، ص 79.  
(62) «وَمَا يَرِيهِمْ إِلَّا نُورًا»  
(63) تفسير أبي بكر الأصم، ص 87.  
(64) «وَنَرَى الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَنْ يَخْتَلِفُ حَتَّىٰ انْبَغَتْ سَنَابِلُ فِي كُلِّ سَبِيلَةٍ مَّنَافَةٌ حَتَّىٰ وَاللَّهِ يُضَاعَفُ لِمَن يُشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»  
(65) تفسير أبي بكر الأصم، ص 52  
(66) «وَأَذِّنْ لِلْمَلَائِكَةِ أَهْلُكُمُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدُ لِفَتَايَ وَاللَّهُ يَسْمَعُ عِلْمٌ»  
(67) «وَلَقَدْ بَعَثْنَا إِلَهُ يَذَرُ وَأَنْتُمْ أَهْلُ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُتَّقُونَ»  
(68) تفسير أبي بكر الأصم، ص 56-57.  
(69) القاصي عبد الحجاز، شرح الأصول الخمسة، تعليق السيد الإمام مكرم أحمد الحسيني، ص 606  
(70) انظر تفسير أبي بكر الأصم، ص 31.  
(71) «وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنْفُسِهِمْ»

- 72) تفسير أبي بكر الأصم، ص 85.
- 73) أبي جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مج 6، تحقيق البكري أحمد عبد الزقاف وخلف محمد عبد اللطيف وعبد الحميد محمود مرسى ومحمد محمد عادل، إشراف وتقديم عبد الحميد عبد المنعم المذكور، ص 5038.
- 74) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 655.
- 75) الآية 19 من سورة البقرة 2.
- 76) تفسير أبي بكر الأصم، ص 33.
- 77) ابن منظور، لسان العرب، مج 7، مادة "ح و ط"، ص 280.
- 78) م. ن، ص. ن.
- 79) تفسير أبي بكر الأصم، ص 35.
- 80) الآية 93 من سورة البقرة 2: "وَأَدْخَلْنَا بَنِي آدَمَ الْبَنَاتِ".
- 81) تفسير أبي بكر الأصم، ص 36.
- 82) م. ن، ص 39.
- 83) م. ن، ص 57.
- 84) م. ن، ص. ن.
- 85) الأنفال 8 / 44.
- 86) تفسير أبي بكر الأصم، ص 58.
- 87) "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ".
- 88) تفسير أبي بكر الأصم، ص 59.
- 89) م. ن، ص 93.
- 90) انظر محمد أركون، معرك من أجل الأسماء في التباينات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، هامش رقم 16، ص 258.
- 91) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تعريب هاشم صالح، ص 284.
- 92) تفسير أبي بكر الأصم، ص 88.
- 93) جاء في كتاب "الفهرست" لأبي الحسين، "ملقاة الشاهي" في إشار الفلاسفة الفيلسوفين والمتنطقين وأسماء كتبهم وقولوا وشروحها، ص 104، ما يلي: "كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم آل مروان، وكان فاضلا في نفسه وله همة ومحنة للعلوم، حفظ سائر الصنعة فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تمضت بالحرية وأمرهم بملأ الكتب في الصنعة من لسان اليوناني والفيثي إلى العربي. وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة".
- 94) الزهد 13 / 3.
- 95) تفسير أبي بكر الأصم، ص 82، يشير إلى أن أبا علي الجبائي قد وافق أبا بكر الأصم في هذا الرأي.
- V. Daniel Gimaret, Une Lecture Mu'tazilite du Coran, Le tafsir d'Abu 'Ali al-Djubbai', (303/ 915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs, p 859.
- في حين أن أبا القاسم الكعبي البلخي المتوفى بعد أبي بكر الأصم بما يناهز القرن، يقول بكونية الأرض.
- انظر م. ن، ص 24.
- 96) م. ن، ص 32.
- 97) المائدة 5 / 62.
- 98) تفسير أبي بكر الأصم، ص 42.
- 99) "مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ".
- 100) تفسير أبي بكر الأصم، ص 30.
- 101) "وَأَدْخَلْنَاكَ مِنْ أَمْلَكِ شَرِّ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ".
- 102) تفسير أبي بكر الأصم، ص 56 57.
- 103) "الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَهُمُ الْفَرْحَ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ".
- 104) تفسير أبي بكر الأصم، ص 59 60.

- (105) وَأَمَّا لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا فَإِنَّهُمْ لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا.
- (106) تفسير أبي بكر الأصم، ص 62-63.
- (107) وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُلٍ إِلَّا لِيُنَاجِيَ بَادِيَ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا.
- (108) تفسير أبي بكر الأصم، ص 63.
- (109) م، ن، ص 65.
- (110) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 21.
- (111) "شَهْرٌ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ قَدْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهَرُ فَلْيَصُومُوا مِنْهُ قَائِمِينَ أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ".
- (112) تفسير أبي بكر الأصم، ص 46.
- (113) "وَلِكُلِّ جَمَلًا مِثْلَ نَوَافٍ يَمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ فَأَنْتُمْ بِهِمْ عِدَدٌ إِنْ أَتَى عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا".
- (114) تفسير أبي بكر الأصم، ص 62.
- (115) البقرة/216.
- (116) تفسير أبي بكر الأصم، ص 39.
- (117) يشير أبو مسلم الأصفهاني إلى أَنَّ الأصل في التسخين أن يكون التاسع متأخرًا عن المسوخ في النزول، وبما لذلك، من الأحسن أن يكون متأخرًا عنه في التلاوة، وأما إذا تقدم التاسع على المسوخ في التلاوة فإن أجزأه إجمالا في الجملة، فهو يُعَدُّ من سوء الترتيب. وتزبره كلام الله تعالى عنه واحد قدر الإمكان، فالأولى أن لا يسبح المتأخر في التلاوة المقدم عنه. انظر حصر محمد بهاء، تفسير أبي مسلم الأصفهاني، ص 70.
- (118) "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِمْ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا إِذَا تَلَّعْنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَالْمَآءُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَيْرٌ".
- (119) "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةٌ لَهُنَّ مَا فِي أَمْوَالِهِنَّ مِمَّا تَرَكَْنَ إِنْ كُنَّ عَذْرَاءً فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَالْمَآءُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَيْرٌ". انظر تفسير أبي بكر الأصم، ص 48.
- (120) الآية 19 من التوبة.
- (121) تفسير أبي بكر الأصم، ص 61.
- (122) م، ن، ص 88.
- (123) الشافعي، الرسالة، تحليل أحمد محمد شاكر، ص 39.
- (124) تفسير الجبائي، ص 97.
- Daniel Gimaret, Une Lecture Mu'tazilite du Coran, Le tafsir d'Abu 'Ali al-Dubba' (303/ 915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs, (2/180), p128: " Ensuite cette prescription a été abrogée par la parole du prophète "
- (125) انظر محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة هاشم صالح، ص 20.
- (126) المتصنف بن عبد الجليل، الموجع الأثرولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، مقال ضمن كتاب جماعي: في قراءة النص الديني، ص 56-57 وص 77 (هامش رقم 27). وفي هذا الاتجاه بلغت محمد أركون الانتباه إلى غماعة المناهج الحديثة في مقاربة النص الديني. يقول: «إذا ما طبقنا المنهجية التاريخية والسيرولوجية (أو الاجتماعية) نجحنا في جعل ما يبدو أنه فوق التاريخ (أي الإسلام) شيئا إشكالياً، متدمجا داخل الزمان والمكان وداخل الضرورة التاريخية للوجود». محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة هاشم صالح، ص 67.
- (127) عابدين بالله السليبي الرضوي هذه القضايا وشبهها في كتابها قضايا الأسرة واحتلاف التفسير، التكاح والطلاق والزنا والوراثة، ص 202 وما بعدها.

# مراعاة المصلحة في السياسة والحكم

منير بن جعور / باحث، تونس

على مراعاة مصالح الخلق في الدين والدنيا؟ ويتعبّر آخر، هل تتداخل المصلحة مع النص في إطار تحقيق مقاصد الشريعة، أو يمكن الاعتماد على المصلحة الشرعية في ممارسة السياسة كدليل مستقل قائم بذاته يتجاوز ما نطق به الشرع؟

لعل الغرض من إثارة هذه التساؤلات، هو السعي إلى بلورة رؤية القدامى للمسألة السياسية، وإبراز تمايزها في مراعاة المصلحة، وهو تفاوت لا يُلغى اتفاق الأغلبية على أن النظرية السياسية الإسلامية أساسها المصلحة، لأن وجودها قد تأكد في كتب الأصول والمقاصد والقواعد، وثبت أن مارسها الرسول بمقتضى الإمامة، كما طبقها الصحابة والتابعون من بعده رضي الله عنهم جميعا.

وكانت هذه الأسس المعرفية سنداً شرعياً أرسى عليه فقهاء الأحكام السلطانية ملائع نظام سياسي يتسع -بحكم النظر المصلحي- لمشاغل الناس تفهما ومعالجة ويحيط بمصالحهم حفظاً ورعاية. لأجل هذا، كانت إسهامات أولئك الفقهاء حاسمة بحيث أنها استكملت بناء منظومة تشريعية سياسية، قوامها اعتبار الكفاءة معياراً أساسياً لتولي أمر المسلمين من جهة، وتفويض حق اختيار الحاكم إلى الأمة عبر الشورى، وهي قواعد من الأهمية

تعدّ علاقة الدين بالسياسة إشكالية محورية في الفكر الإسلامي أثارت جملة من المسائل كانت محل اختلاف بين الفقهاء قديماً، خصوصاً ممن اشتغلوا على الفقه السياسي الذي اصطلاح على تسميته بالأحكام السلطانية، وتثار اليوم بجديّة بعدما انهلج صبح الربيع العربي في تونس بفضل الله وسداده.

ويمكن اختزال هذه الإشكالية في السؤال الموالي: إلى أي حد يمكن تحقيق المواءمة بين مقولة اكتمال الدين الإسلامي في مستوى تشريعاته، ودعوى الحاجة إلى العمل بالمصلحة في الممارسة السياسية من جهة ما هي تسيير لشؤون المسلمين على مقتضى النظر الشرعي في ظل المصلحة؟

إن هذا التساؤل يستمد مشروعيته من الطابع الإشكالي الذي تتسم به المسألة السياسية في الفكر الإسلامي، والذي يعد انعكاساً طبعياً للصراع بين العقل والنقل، وامتداداً لتفاوت الأنظار في المصلحة في حد ذاتها، وطبيعة صلتها بالشريعة الإسلامية. فهل الاستناد في السياسة والحكم إلى المصلحة هو من باب إحداث أمر يخالف المنطوق به والانتصار للنظر العقلي على حساب ما نطق به الشرع، أو هو من صميم المنظومة التشريعية الإسلامية القائمة

## المبحث الأول : الأسس المعرفية :

لم يتردد فقهاء الأحكام السلطانية في التنويه بأهمية المصلحة في صياغة النظرية السياسية الإسلامية على ألا تخالف نصاً قطعياً أو تناقض مقاصد الشريعة الإسلامية.

ولئن تردد بعضهم في القول باعتماد المصلحة في المجال السياسي، فإنه لم ينكر مشروعيتها والاحتكام إليها من حيث المبدأ، وليس ذلك التردد سوى تعبير عن احترازه من الإفراط في إعمال العقل، من جهة، وتحكيم للهوى من جهة أخرى، بالتالي اعتبار الشريعة قاصرة عن تحقيق مصالح العباد.

ولم يكن هذا التنازع يستهدف المصلحة من حيث حقيقتها، لأن معظم الفقهاء متفقون على أن المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب المصلحة ودرء المفصلة، وإنما في مدى اتصال المصلحة بالشريعة، وانسجام السياسة مع أصول الشريعة ومقاصدها.

وعلى الاختلاف، لم يمنع العلماء من الاتفاق على صيغة قاعلة، فقهية مشهورة هي «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»، استندت إلى موارد الشريعة الإسلامية من نصوص القرآن الكريم ومقاصده وتصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم، وأعمال الصحابة رضوان الله عليهم.

### 1 - منزلة المصلحة في صياغة النظرية السياسية الإسلامية :

استعمل كثير من الفقهاء لفظ السياسة في مقابل الشريعة، في حين يعتبر آخرون كابن القيم (751هـ) السياسة العادلة غير مخالفة للشريعة الكاملة، وأن تسميتها سياسة أمر اصطلاحي، ويرى أن الأجدر تقسيم السياسة والحقيقة والطريقة والعقل إلى قسمين: صحيح وفاسد (1)، وهذا موقف يخالف ما ذهب إليه أبو الوفاء بن عقيل، من الفصل في طرق الحكم بين الشريعة والسياسة، إذ العمل

بمكان، بحيث أنها تبدو كفيلة بضمان مصالح الخلق في دينهم ودنياهم، أما ما تخلل هذه المنظومة من مفاهيم تنافي المبادئ الشرعية السياسية الكبرى، وتعمق متزع احتكار السلطة والاستبداد بالحكم مثل الطاعة والعهد والوصاية والنسب القرشي، فكان محكوماً بضغوط الواقع السياسي المتحكم في جريان الأحداث والمؤثر في الفكر السياسي آنذاك، وعلى كل هي مفاهيم في حاجة إلى أن تُقرأ من جديد في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية نصاً ومقصداً. كل هذه الإشكالية والمسائل، قد أقضت إلى توزيع هذه المداخلة وفق بحثين:

**أولهما:** الأسس المعرفية لمراعاة المصلحة في السياسة والحكم.

**ثانيها:** القواعد الضامنة لتحقيق المصلحة في المجال السياسي.

هما بحثان حاولت من خلالهما عبر أسلوب حجاجي، إقامة الدليل على أن المصلحة جليّة باعتبار في المجال السياسي نظراً وطائفة، فكانا الكلام حول منزلة المصلحة في صياغة النظرية السياسية الإسلامية، وبيان أهمية قاعدة تصرف الإمام على الرعية منوطاً بالمصلحة، وكيف أن الرسول قد راعى المصلحة في ممارسة السياسة بمقتضى الإمامة، ونهج نهج الصحابة والتابعين في تحكيمهم للمصالح المرسله في هذا المجال الحيوي المتغير زماناً ومكاناً.

ومن جهة أخرى، تمت البرهنة على أن انعقاد البيعة في الفقه السياسي الإسلامي يكون باختيار الحاكم الكفء، وأن استقرار الحكم لمن تقلده رهين مراعاته لمصالح الخلق في دينهم ودنياهم، ولا يتسنّى ذلك كله إلا إذا جعل الشورى دعامة لسلطة الأمة في توجيهه وتقده ومعارضته ومراقبته وإعانتة.

الشرعية وقواعدها» (8)، أما السياسات الظالمة فهي مظنة تضيق الحقوق وبث الفساد والظلم وهي من الكبار (9).

ويبدو - بعد عرض النظريتين - أن الخلاف لفظي من جهة أن ابن عقيل، لم يدع إلى مخالفة ما نطق به الشرع، بل إلى الملاءمة مع المنطوق في نطاق المصلحة، أما الاكتفاء بما نطق به الشرع، فلم يكن قصد ابن القيم الذي يقول صراحة: «إذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلت وأماراته في نوع واحد» (10)، وهذا التوافق في الرأيين لا ينفي استمرار التنازع المتولد عن التفاوت في درجة اعتماد النظر العقلي في مجال المصلحة.

وجاوب العلامة ابن خلدون (808هـ) أن يفك هذا الإشكال، فحصر النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية، سواء المصالح على العموم ومصالح السلاطين في استقامة ملكه على الخصوص، أو أن تراعى فيها مصلحة السلطان أولاً، وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً (11)، فهذه السياسة في نظره والتي تسمى الملك السياسي قاصرة مذمومة، ولا يستقيم أمر الكافة إلا إذا ورعيت مصالحهم الأخرية والدنيوية الراجعة إليها، ويظهر هذا في نظام الخلافة التي هي ثيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين أي حفظه وسياسة الدنيا، ففي الدين فيمقتضى التكليف الشرعية التي هو أمور بتبليغها وحمل الناس عليها، وأما سياسة الدنيا فيمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري، ورعاية مصالح الخلق تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية، لأن الله تعالى أعلم بهذه المصالح (21).

وما نخلص إليه بعد هذا العرض، هو أن التدبير السياسي لرعاية مصالح الخلق في دينهم ودنياهم أمر ضروري لاستقامة أحوالهم، ومرجع هذه المصالح عموماً، التكاليف الشرعية وأصول الشرعية

بالسياسة هو الحزم وما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحى (2)، ويبدو أن هذه العبارة لا تعني الإقرار بمشروعية إحداث أمور تخالف ما نطق به الشرع الصحيح، بل إنها تفسح المجال لتوسيع دائرة المصلحة في المجال السياسي بما يتلاءم مع الشريعة لا نفا بل مقصداً وهو معنى «يخرج السياسة عن مجرد معنى تنهض به الحرفية أو النصبة في كل إجراء تتخذه الدولة، إلى المعنى العام الذي تحقق به مقاصد التشريع وروحه من الحق والعدل والمصلحة العامة» (3).

أما الرأي المأثور عن الشافعي بأن «لا سياسة إلا ما وافق الشرع» فهو يعتبر السياسة قسمًا من أقسام الشريعة ولا يجوز بحال أن نجعل الشريعة قسمًا من أقسام السياسة، لأن الشريعة كاملة لا تحتاج إلى سياسة خارجة عنها تكملها (4)، قال تعالى: «مَا فَزَعْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (5) وقال: «وَوَزَعْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بُيُوتًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَنُذُرًا لِلْمُذَلِّينَ» (6) وقال عز من قائل: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً» (7).

لم تلغ هذه النظرية قيمة المصلحة في بلورة النظرية السياسية الإسلامية، ولكنها تؤكد على استمداد المصلحة من النص لا من العقل، ولذا فهي تعتقد أن إجراء المصالح الملائمة للناس التي لم يشرعها الرسول ولا نزل بها وحى، عمل يوشك أن يعطل الشريعة أو يناقضها، وكان الأولى البحث عن المصالح في الشريعة ذاتها، إذ القصور في التطبيق وليس في حقيقة الشريعة.

وليس القصد من المصلحة الشرعية الوقوف عند حرفية النص بل بنصها أو مقاصدها أو قواعدها، يقول ابن القيم: «المنهاج الذي سار عليه الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابه من بعده بأنه السياسات العادلة التي ساسوا بها الأمة، وهي مشتقة من أصول

الرعية منوط بالمصلحة» (18)، التي أحكم الفقهاء بناءها واستخلصوها بطريق الاستقراء.

ولما كانت القاعدة الفقهية هي «مبدأ فقهي كلي يحوي جزئياته» (19) ودليلا شرعيا كليا يستند إلى عدة أدلة شرعية (20)، صَحَّ القول إن القاعدة التي نحن بصدد دراستها تصلح لأن تكون أساسا معرفيا يقيم الدليل على مراعاة المصلحة في السياسة والحكم من منظور شرعي إسلامي، ويشهد على أن المصلحة هي غاية الحكم وأساس المشروعية للولاية العامة، ولكنها المصلحة المرسومة شرعا (21).

ثم إن هذه القاعدة ذات شأن وأهمية نظرا لصلتها العميقة بميدان هام وحساس في حياة الأفراد والمجتمعات، ألا وهو الميدان السياسي، فضلا عن قيمتها في الفقه الإسلامي لكونها تحدد معالم السلوك للحكام والأئمة والولاة ومن دونهم، وتضع حداً وازعاً لتصرفاتهم (22).

ومقتضى القاعدة أنَّ وَلِيَّ الأمر مأمور بمراعاة مصالح الشعب في دينهم وديارهم بحسب ضوابطها الشرعية؛ لأنه نائبٌ عن حقوقهم وموتمن عليها، فلا مصلحة حينئذٍ إذا حمل الناس على فعل مكروه أو تصرف بالشبهى أو كان جبارا مضيقا (23). ومعيار هذه القاعدة أن تصرفات الحاكم إن كانت جميلة صالحة على حد تعبير العلامة ابن خلدون «كان ذلك مصلحة لهم، وإن كانت سيئة متعمقة كان ذلك ضرا عليهم وإعلاكا لهم» (24)، فكان من مقتضيات المصلحة المعتبرة في السياسة والحكم عند ابن خلدون الرفق والنعمة على الرعية والإحسان لهم (25)، وإذا ما قام بحقوقهم، فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم (26).

وقاعدة «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة» المتداولة في كتب القواعد الفقهية خاصة، يوجد أصلها في كلام الإمام الشافعي بأن منزلة الوالي من الرعية منزلة الولي من اليتيم، وكان

وقواعدها أولًا، والنظر العقلي ثانياً، فيكون المهم ألا تعارض هذه السياسة القواعد والنصوص وإن لم تجن بتفصيلاتها النصوص الجزئية، فليس المفروض أن تأتي في السياسة العادلة بما نطق به الشرع، بل المفروض ألا تأتي بما يخالف الشرع، هذا هو الذي عليه جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة وإن تشدد في ذلك الشافعية (31) بحيث تستطيع الدولة المسلمة تحقيق كل مصلحة خالصة أو راجحة ودرء كل مفسدة خالصة أو غالبية وهي في ظل الشريعة السمحة لا تخرج عنها، ولا تحتاج إلى غيرها (14) وهي سلطة تقديرية لتصرف شؤون الدولة حسبما يقتضيه العدل والمصلحة شريطة ألا يخالف ولي الأمر روح التشريع العامة (15)، وأن يكون كفوًا ولا يستكف من المشورة والتماس النصيحة.

إن ما أضله فقهاء الأحكام السلطانية في هذه الناحية، كان سندا للنخبة المثقفة في تونس خصوصا التي رفعت لواء الإصلاح في العصر الحديث في البلاد العربية الإسلامية، بالدعوة إلى اقتباس التنظيمات السياسية عن الغرب بمقتضى المصلحة الشرعية كما كان الشأن بالنسبة إلى سفير الدَّين بالقَا التونسي (1308هـ) (16) شعاعهم تعريف السياسة الشرعية المأثور عن ابن عقيل «الفعل الذي يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه شرع ولا نزل به وحى» (17) حسب الفهم الذي سبق بيانه، وهو كلام يؤسس لقاعدة فقهية مشهورة، تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة بها نسعى إلى استكمال الأسس النظرية لمراعاة المصلحة في السياسة والحكم.

## 2 - قاعدة «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة» :

من القواعد الكلية التي يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية، والتي تنطبق عليها جزئيات كثيرة يفهم أحكام منها، قاعدة، «تصرف الإمام على

أَمْوَالَهُمْ» (36)، فالقرآن الكريم دعا إلى اختيار عقول يتأني إلى أن تقوى مداركهم فيعرفوا التصرف في أموالهم. وقد وقع التنبيه بذلك على أنه لا يصح التصرف في مال اليتيم إلا بما هو أنفع له كالاستثمار فيه أو حفظه أو أخذه عوضاً، وهكذا في سائر الأحوال، فجعل التصرف منوطاً بالمصلحة (37).

ومن السنة النبوية قوله صلى الله عليه وسلم عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» (38)، فالحديث يؤسس للمسؤولية المشتركة التي تقتضي أداء الواجب مع مراعاة المصلحة، والحاكم هو المسؤول الأول.

ولما كانت المسؤولية المناطة بعهدة الحاكم بهذه الدرجة من الأهمية، وجب أن يتصدى لهذا المنصب من هو أهل له، بل يكون هو الأكفأ حتى يضمن مصالح الشعب ويرعى حقوقهم فيؤدي الأمانة على أحسن وجه، وهذه الشروط نجد مضامينها في القاعدة العامة التي أوردها الإمام القرافي في الفروق وهي كالآتي: «يجب أن يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها على من هو دونه» (39)، فيقدم في الخلافة من هو أكمل العلم والدين وأقر العقل والرأي، قوي النفس، شديد الشجاعة عارفاً بأهليات الولايات، حريصاً على مصالح الأمة، ويقدم في ولاية الحروب من هو أحرز بمكائد الحروب، وسياسة الجيوش والصولة على الأعداء والهيبة عليهم، وكذا القضاة والمؤتمن على أموال اليتيم وغيرهم» (40).

ومن فروع هذه القاعدة ما فصله الإمام السيوطي (911هـ) في الأشباه والنظائر (41) مما له صلة بضمان أمن الناس ودينهم وأنفسهم وأموالهم وتسليمهم، فمراعاة المصلحة من قبل الحاكم تجري في كل الأحوال وتُحيط بسائر مبادئ الحياة، مثالها تنصيب أئمة الصلوات وكيفية التعامل مع الأسرى، وتطبيق الحدود، وتنفيذ الوصايا، وحسن التصرف في مال بيت المال، والعادل في توزيعه على الناس، وهناك فروع أخرى لا يتسع المقام لعرضها (42)،

عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: «إني نفسي من مال الله بمنزلة والي اليتيم، إن احتجت أخذت منه، فإذا أيسرت رددت، فإن استغثت استعفت» (27)، والمقصود بالإمام الأعظم ومثله نوابه من قاض وغيره، والرعية هم المولى عليهم (28)، واعتباراً لهذا العموم، صاغ تاج الدين السبكي (771هـ) القاعدة بصيغة أكثر استغراقاً للفروع الفقهية وأكثر شمولاً للمؤتمن على حقوق الآخرين وهي: «كل متصرف عن الغير فعلياً أن يتصرف بالمصلحة» (29)، فكل مؤتمن على حق فتصرفه فيه منوط بالمصلحة بحسب اجتهاده المستند إلى الوسائل المعروفة في استجلاب المصالح على حد تعبير الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (30).

وأورد الإمام القرافي (684هـ) هذه القاعدة في الفروق بقوله: «إن كان من ولي ولاية الخلافة فما دونها إلى الوصية لا يحل له أن يتصرف إلا بمطلب مصلحة أو دهر مقصده» (31) سواء المصلحة الخاصة أو الراجحة، وجعل صاحب الشرح العقد المذموم والمحجور عليهم بطريق الوكالة كالتدبير بالمباذير منهم (32)، وهي قاعدة محكمة تختزل أسس الوظائف التي يضطلع بها كل مؤتمن على مصالح المسلمين وأعلامهم رئيس الدولة، ولذا لم يتردد المحققون من العلماء في التنويه بها، واعتمادها أصلاً من أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (33).

وقاعدة «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة» لها مستندها في الكتاب والسنة، قال تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا» (34)، «وإن الله يأمركم» خطاب يعم سائر المكلفين، فليس من الجائز الاقتصاد به على بعض الناس دون بعض (35)، وهناك آيات عديدة تخدم هذا الغرض بإلزام المكلف بمراعاة مصالح يتأني والضعفاء والعاجزين خصوصاً فيما يتصل بحقوقهم المالية، من ذلك قوله تعالى: «وَاتَّقُوا اللَّهَ يَتَّقِ الْإِنْسَانُ مَالَهُ إِذَا بَلَغَ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ



كما أن هناك صورا تطبيقية للقاعدة تصلح لأن تكون هي الأخرى قواعد مستقلة، من ذلك أنه «ليس للإمام أن يُخرج شيئا من يد أحد إلا بحق ثابت معروف» ولا يجوز للإمام أن يقطع شيئا مما فيه الضرر على المسلمين ولا يسمه ذلك» (43).

ولما كانت أوجه المصالح مما لا يدخل تحت الحصر، لزم أن يكون للحاكم -صاحب السلطة العليا- أعوان يستشيرهم ويستعين بهم، ويكل إليهم النظر في مصالح الناس، وهو ما يسطر فقهاء السياسة الشرعية القول فيه، كما وجب تفعيل تطبيقات هذه القاعدة بما يستجيب مع تطوّر مصالح الناس وتنوعها بتغير الأمكنة والأزمنة، وتظل هي الإطار الشرعي المرجعي العام للمجال السياسي (44)، ومما يدعم الإلحاح على هذا المطلب، هو تصرفات الرسول وكذلك صحابته بمقتضى الإمامة التي كانت جارية وفق المصلحة.

### 3 - المصلحة في تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بمقتضى الإمامة :

لم يكن الرسول محتاجا في تبليغ الدعوة ووضع أحكام الشريعة وقوانينها إلى استعمال القوة والسلطان، وإيجاد وزعة ولا شرطة ولا قضاة ولا شهود، بل كان يحكم الوازع النفساني الذي يدفع المسلمين إلى أن يعملوا بما جاء في الشريعة من تلقاء أنفسهم، ويتحاكموا فيما أشكل من الحقوق للرسول فيضربون عن رضا بما حكم، وكان ذلك كله زمان إقامتهم بمكة وكذلك بالمدينة، ولا شك في أن الرسول الكريم راعى مصالح المسلمين في هذه التصرفات، وذلك بمسيرته سنة التدرج في التشريع، وحرصه على استبقاء قوة المسلمين موجهة لدفع أعدائهم بالدفاع والقوة (45).

ولا يظن ظان أن عدول الرسول صلى الله عليه وسلم عن استعمال القوة والسلطان واكتفائه بتحكيم

الوازع النفساني كافيان للبرهنة على أن لا شأن للنبي في الملك السياسي، وأنه لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كل معاني السلطان، وأنه ما كان إلا رسولا لدعوة دينه خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة كما ذهب إلى ذلك الشيخ علي عبد الرازق (46)، إذ لا شك في أن أشد الأحوال اختصاصة بالرسول هي حالة التبليغ أي التشريع، وهي المراد الأول لله تعالى من بعثه، لكن نجد في تصرفاته من الأفعال والأقوال الصادرة عنه مقامات أخرى يسطر العلماء القول فيها.

ذهب الإمام شهاب الدين القرافي إلى أن الرسول تصرف بثلاثة اعتبارات، هي الفتوى وهي التبليغ، والقضاء والإمامة (47)، وحصر تاج الدين السبكي هذه التصرفات في الفتى والإمامة (السلطنة) (48).

وينوه بعض المحققين بما أصله القرافي الذي كان له فضل السبق في هذه الناحية وسلك مسلكه واكتفى بتلك المقامات التي ذكرها، من هؤلاء علل القاضي الشافعي المغربي (49)، وعدّ الشيخ محمد الطاهر ابن عابد من أقوال الرسول وأفعاله الصادرة عنه اثني عشر حالا منها ما وقع في كلام القرافي ومنها ما لم يذكره (50). ونجد من المعاصرين من رجّح مذهب السبكي واكتفى بتأكيد منصبه التشريع والإمامة (51).

والذي يعنينا من كل هذا، في المنصر الذي نحن بصدد البحث فيه، هو اتفاق الجميع على أنّ الرسول كان يتصرف بمقتضى الإمامة، وأنه كان رجل دولة، يعالج مشاكل واقعية بمقتضى تدبيره السياسي، فهو الإمام الأعظم وإمام الأمة.

وقد رصد العلماء القرائن والأمارات التي تقيم الدليل على هذا الاعتبار، منها بعث الجيوش وصرف أموال بيت المال في جهاتها وجمعها من محالها، وتولية الولاة وقسمة الغنائم، وهي تصرفات مرتبطة بأحوال خاصة وظروف مؤقتة مراعاة لمصلحة

معتبرة، وليست من قبيل التشريع العام الذي يطلب تطبيقه إلى يوم القيامة (52).

ولئن اتفق العلماء في القول بصحة نسبة منصب الإمامة للرسول، ورصدوا الأمارات التي تؤكد، فإنهم اختلفوا في تحديد بعض التصرفات أمي من قبيل الإمامة أم من قبيل التشريع مثل إحياء الأرض الميتة والنهي عن أكل لحوم الحمر الأهلية (53) أي هل هو تبليغ لأحكام الله تعالى، أو حكم ظرفي اقتضته المصلحة؟

المهم أنَّ ما يمكن أن نسجله بعد هذا العرض أمرين اثنين:

أولاً: إن ما ثبت تصرفه من الرسول بمقتضى الإمامة، فإن المكلف لا يفعله دون إذن الإمام لمصلحة يراها مثل أمر الحرب وتعبئة الجيوش.

ثانياً: إن الاحتكام إلى المصلحة في السياسة والحكم عمل مشروع تؤكد تصرفات الرسول، قال تعالى: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (54).

وسار الصحابة الكرام على المنهج النبوي في حمل الناس على الأحكام الشرعية ومراعاة صلاح أحوالهم في العاجل والأجل معاً، وتدير أمورهم في الوقائع التي لا نص فيها بناء على المصلحة، ومن الأمثلة الماثورة في هذا الشأن أن جمع الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه، صحف القرآن المتفرقة في مصحف واحد لما في ذلك مصلحة في حفظ الكتاب من الضياع، وأوقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه تنفيذ حد السرقة عام المجاعة، وحكم بقتل الجماعة بالواحد، وأجمعوا على جعل حد شارب الخمر ثمانين جلدة في خلافة عمر وبيعة الخلفاء وقضاة الإسلام وتدوين ديوان العطاء وإبتكار أساليب المرافعات وضرب الأجال، واستفسار الشهود. وكانت اجتهادات الصحابة في هذه الشؤون عن طريق ما اصطلاح العلماء على تسميته بالمصالح المرسله

(55) وهي التي لم ينص الشارع على اعتبارها أو الغائها، وهي قسم من أقسام المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع (56) تسمى الاستصلاح والاستدلال المرسل والمناسب المرسل والمصالح المطلقة، وهي أدنى رتب المصالح (57). وقد أدرك الصحابة الكرام، وتبعهم في ذلك من أتى بعدهم من العلماء ورجال السياسة، أن مصالح الناس تتغير بتغير الزمان والمكان، وأن لا سبيل إلى حصرها، لأن في ذلك تعطيلاً لمصالح الناس وتوقيفاً للتشريع عن مساهرة تطورات الحياة، وتغيباً لمبادئ الشريعة وأهدافها، من هنا ذهب ثلث من العلماء كالإمام مالك بن أنس والإمام أحمد، إلى اعتبار المصلحة المرسله حجة شرعية يبنى عليها تشريع الأحكام في الواقعة التي لا نص فيها أو إجماع، إذ هي أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير أمور الأمة عند نوازله ونوازلها خصوصاً في أبواب السياسة الشرعية، يتخذها ولي الأمر كسلطة تقديرية لسن ما تحتاج إليه الأمة من تشريعات تنفيذية أو تنظيمية تستكمل بها الهيكل التشريعي على أساس من قواعد الشريعة وروحها لملء منطقة العفو، أو الفرج التشريعي الذي تركته النصوص عمداً (58).

والاجتهاد التشريعي السياسي المستند إلى المصالح المرسله الكفيل بالاستجابة إلى ما تتطلبه الأمة والدولة يجب ألا يناقض النص ولا يرتكن إلى العقل المجرد، ولا يتساق مع الخواطر والأهواء (59)، بل يعتمد الحكمة، والتدبير والتجربة والالتزام بمقاصد الشريعة الإسلامية سيرا على نهج الصحابة الذين «لم يروا الاختراع للمصالح بل تشوّفوا إلى التصرف في موارد الشرع بضروب من التقريب والمناسبة» (60).

## المبحث الثاني: القواعد الضامنة لتحقيق المصلحة في المجال السياسي:

لعلّ الأسس النظرية المؤسسة للمصلحة في مجالي السياسة والحكم، لا يستقيم تحققها في مستوى الواقع المعيش إلا بإرساء نظام سياسي يتسع

وتعتقد البيعة سواء بجمهورهم أو ببعضهم على اختلاف بين العلماء، ويمثل الناس لما يفقدونه من تسير شؤون مصالحهم (62).

وتتم طريقة الاختيار بتصفح أحوال المترشحين للحكم بعد توفر شروطه ويقدمون للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا، ومن هو للأمامة أصح وتبدير المصالح أقوم وأعرف (63). وأما تفويض اختيار الحاكم إلى الأمة عبر الشورى، فمفاده فسخ المجال للجماعة لتعيين من يتولى أمرها عملا بعموم قوله تعالى: «وأمرهم شورى بينهم» (64)، وهي أولى الطرق لمختلف المصور، وأبعدها عن الوقوع في الفوضى حسب ما يراه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (65)، ويذهب الشيعة إلى أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، بل الإمام المصوم من الكيانات والصغائر يُعين، ولا يجوز لبني إغفاله (66)، وهي نظرية مردودة بما ثبت عن الرسول من أنه لم يوص بخليفة من بعده، ولعل حكمة السكوت عن هذا الأمر، هو قصد التوسعة على الأمة في طرق اختيار ما يليق بحال مصالحها في مختلف الأحوال والأعصار والأقطار (67). ويتأسس على ما ترجح من القول، استحسان طريقة انتخاب النواب للدفاع عن مصالح الناس، وإبلاغ طلباتهم إلى ولاية الأمور، ضمانا للتعبير عن إرادة الأمة (68).

ومن أوجه مراعاة مصلحة الأمة من حيث ضمان وحدتها وبقاها قوتها، ما يتنافى قاعدة الاختيار بنوعها ألا وهي ولاية العهد التي أفاض فقهاء السياسة الشرعية من أهل السنة القول فيها، وأقاموا الأدلة على مشروعيتها وعلى أنها طريقة من الطرق التي تعتقد بها الإمامة.

العهد هو أن يعهد الإمام لمن بعده، فتستقر الخلافة له بعد موت المستخلف، ولا يحتاج في ذلك إلى شهادة أهل الحل والعقد، ويشترط في المعهود إليه شروط الإمامة ليلبّي الأعمال ويجري المصالح في الخلق (69).

لمشاغل الناس تفهما ومعالجة في ضوء المصلحة المستوحاة من مقاصد الشريعة الإسلامية، وذلك كله رهن توفر شروط الحرية في اختيار الحاكم، وما يتصف به من كفاءة في التسيير وتشاور في التدبير وعدالة في التنفيذ.

لقد أثبتت تجارب الأمم والشعوب في فترات متعاقبة من تاريخ البشرية أن الضامن الأساسي لمصالح الناس هو أن يتولى أمورهم حاكم يتم اختياره واصطفاه على أساس الكفاءة والقدرة اللتين تمكنانه من تسيير دواليب الدولة بحكمة واقتدار، ورعاية حقوق الناس في دينهم وديارهم، وتبدير معاشهم بعدل وإنصاف وفقا لما اصطلاح على تسميته بالسياسة.

وكانت إسهامات فقهاء الأحكام السلطانية حاسمة في هذا المجال، بحيث أنها أحدثت إضافة نوعية أثريت بمقتضاها المنظومة السياسية، واستكملت بنائها بناء قائما على النص والمصلحة، ولكنه لم يخل في كثير من الأحيان من متزج تبحري لهماجور سياسية سبقت وضع النظريات وبناء الأحكام.

## 1 - قاعدة الاختيار :

بعد اختيار الحاكم إحدى أهم قواعد انعقاد البيعة في الفقه السياسي الإسلامي وبها يستقر الحكم لمن تقلده ويجب على الخلق طاعته (61)، وقد رَوّد الله سبحانه وتعالى الإنسان باستعدادات تؤهله لأن يعتبر عن إرادته الحرة، ويميّز بين النافع والضار ويرجع الأكفأ ليتولى أمره وينهض برعاية مصالحه.

وتفوض مصلحة اختيار الحاكم إلى الأمة بوجهين أولهما ببيعة أهل الحل والعقد، وثانيا عن طريق الشورى.

أما أهل الحل والعقد فهم قادة الأمة وأهل ثقتها الذين يميزون عن اختيارها، وتعرف ثقة الأمة بهم شهرتهم بالأمانة والعلم وسداد الرأي والنصح،

ودليل مشروعية العهد على ما ذهب إليه العلماء، انعقاد إجماع الأمة على صحته والعمل به بناء على أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه، عهد بالخلافة إلى عمر رضي الله عنه، فأثبت المسلمون إمامته بعهد، وأن عمر رضي الله عنه عهد بها إلى أهل الشورى، فقبلت الجماعة دخولهم فيها (70).

وأثبت ابن خلدون مشروعية العهد بوجوب مراعاة المصلحة، إذ العهد - عنده - عامل رئيسي لقيام العصبة التي هي سرّ التآلف بين الناس بعد عهد الخلفاء حين أحدثت طبيعة الملك، وقويت العصبة، واحتيج إلى الوازع السلطاني، يقول ابن خلدون في هذا المضمار: «صارت (أي ولاية العهد) اليوم من أهم الأمور للآلفة على الجماعة وقيام المصالح فاعتبرت فيها العصبة التي هي سرّ الوازع عن الفرقة» (71)، وعمل ابن خلدون ذلك بكون الخليفة ينظر في مصالح الأمة لدينهم في حياته، فيتجسس عن ذلك أن ينظر لهم بعد مماته ويقيم لهم من يتولى أمورهم كما كان هو يتولاهم ويتقون بنظره لهم في ذلك كما وثقوا به فيما قبل (72).

ومما يدهم الموقف الخلدوني من مسألة العهد ولاية معاوية بن أبي سفيان، إذ يقول: «والذي دعا معاوية لإثارة ابنه يزيد بالعهد دون سواء، إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس عليه» (73)، ويرى ابن خلدون - انتصاراً لأطروحة هذه - أن من عرفت عدالتهم وحسن رأيهم للمسلمين والنظر لهم، لا يُعاب عليهم إثارة أبنائهم وإخوانهم وخروجهم عن سنن الخلفاء الأربعة في ذلك (74).

ولئن بدت نظرية ابن خلدون في قيام الدولة، تؤسس لمبدأ العهد وتكرس الحكم الوراثي مُغنية بذلك كله مبدأ الاختيار، فإنها عند التأمل - ليست بهذا الإطلاق - لأن ابن خلدون قيّد هذه التدابير السلطانية بقصد المعاهد، إذ لو كان بعهد ينشد إبقاء الحكم في العائلة، فهي ليست من المقاصد الدينية (75)، وكأن ابن خلدون ينكر جوازها نظراً

لعدم ملائمة قصد المعاهد مع مقاصد الشريعة الإسلامية القائمة على مراعاة مصالح الخلق التي تقدم على مصلحة الأفراد، ولو اتخذنا مقاصد الشريعة الإسلامية نبراساً نستضيء به في هذا المقام، لأفئنا عملي الخليفين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب في نصب الإمام ليس إلا من التدابير السياسية التي روعيت فيها المصلحة العامة في تلك الفترة، وهي من المستثنيات لأن الأصل الأصل الذي نص عليه القرآن الكريم في هذا المجال هو الشورى وما تستلزمه من حرية وحوار ورحابة صدر قد تفتقد في الدولة التي تصطبغ بطابع الاستبداد والتسلط، ومما يؤكد هذا الأصل، هو أن النبي صلى الله عليه وسلم انتقل إلى الرفيق الأعلى، وترك العهد والوصية حتى «يكون للأمة الكلمة في اختيار من يتولى أمورها دون شائبة إكراه أو إرغام، ولو كان في ذلك مصلحة لفعل» (76)، ولعل الخلافة رُجحت لأبي بكر بعد موته لـ «تسكين الثائرة والفتنة وردع الأمواء» على جذر تمسح شهاب الدين القرافي (77)، وإن الناس حينئذٍ قد عجزوا عن فهم الإسلام الدين الجديد الذي لم يتمكن بعد من قوته.

إن المصلحة تقتضي أن يكون تنصيب الحاكم موكلاً إلى اختيار الشعب لواحد بعينه يتحلى بصفات تؤهله لأن يتحمل أعباء الحكم، ويرعى مصالح الناس في دينهم ودنياهم. لأجل ذلك كانت الكفاءة شرطاً أساسياً للإمامة عند الفقهاء.

## 2 - الكفاءة في الحكم :

الخليفة هو من يتولى أمر المسلمين، ويخلف الرسول صلى الله عليه وسلم في أمته، لا أنه خليفة الله، فهو يحرس الدين ويسوس الدنيا على وجه يوجب اتباعه على كافة المسلمين (78).

والقول بأن الخليفة لا ينوب الله، تأكيد على أنه لا يستمد شرعيته من قوى غيبية، وإنما من أصوات

الناخبين، ولأنه كان الأصلح والأكتأ، وإذا ما حصل في فترات من التاريخ الإسلامي، ادعاء لخلافة الله بين بعض الملوك والسلاطين، فإن ذلك لا يعود على أصل المبدأ بالتقص والإيظال، يقول الماوردي (450هـ)، في هذا السياق: «ليس إذا سقط الإخلال بقاعدة يسقط حكمها» (79).

إن الكفاءة هي المعيار الأساسي المعترف عند فقهاء السياسة الشرعية، والذي على أساسه يضطلع الحاكم بالحكم لتجري على يديه مصالح الناس، يقول الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في هذا السياق: «أما أولى أمر المسلمين من خلافة وسطان فهو كل من يكون كنوا لولاية الأمور الإسلامية» (80).

ولعل اشتراط الكفاءة في تولي السلطة، يقيم الدليل على أن الحكم في المنظور الشرعي يستند أساسا إلى مراعاة المصلحة العامة، وبيان ذلك أن مصالح الناس متنوعة ومتفاوتة ومتداخلة، ورعايتها بمقتضى «مياسة الدنيا»، تقتضي كفاءة من جنس المهمة التي يضطلع بها الخليفة ومن دونه من وزراء ونهوض ووزراء تنفيذ وأمرأ الأقاليم وأمرأ البلدان والقضاة ونقيب الجيوش وحامي الثغور وجباي الصدقات، ويمكن اختزالها في عبارة «تدبير المصالح بمقتضى الرأي» (81)، ولذا اشترط فقهاء الأحكام السلطانية في تولي الحكم، الذكاء والفطنة والحكمة والتجربة والعلم والشجاعة، واختلقوا في ترتيبها تفاضليا بحسب ما تقتضيه الحاجة والمهمة، فقد يكون شرط الشجاعة أفضل من شرط العلم، ويكون الأشجع أحق بالسلطة إن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى، خصوصا في حالات الحرب والفتن، وقد يكون العكس في حالات السلم والأمن (82).

وتنزل الصفات الجسدية التي وضعها الفقهاء كعلامات للكفاءة في هذا السياق، بحيث أنهم اشترطوا سلامة البدن من العيوب التي تمنع من أداء وظائف الحكم على الوجه المطلوب، أو تخل بإحدى الصفات المذكورة سلفا أو ببعضها، ولذلك

قال الفقهاء بمنع الحاكم من استدامة منصبه إذا طرأ عليه ما يؤثر سلبا في كفاءته ويعوقه عن الاضطلاع بمهامه كالمرض الملازم الذي لا يُرجى زواله، أو ذهاب البصر أو الصمم والخرس أو ذهاب اليدين أو الرجلين، أو إن ثبت أن كانت أفعال من يستبد بتنفيذ الأمور من أعوانه خارجه عن حكم الدين (83).

وزاء أهمية صحة الرأي وصواب التدبير في تسيير شؤون المسلمين ورعاية مصالحهم، بدت الصفات الأخلاقية كالأمانة وصدق اللهجة وقلة الطمع والعذالة شروطا تابعة حتى أنه إذا كان هناك ما يؤثر في عدالة الحاكم كالفسق، فإنه لا يمنع من استدامة إمامته سواء كان متعلقا بأفعال الجوارح وهو ارتكاب المحظورات اتباعا لشهوته، أو متعلقا بالاعتقاد لشبهة يلذهب فيها إلى خلاف الحق (84)، وهو ما يؤكد مدنية الحكم في الإسلام وأن لا عصمة ولا خلافة لمن يتولى أمر المسلمين، إذ العبرة في أن يتصف بصفات تؤهله لأن يضطلع بوظائف رعاية مصالح الناس في دينهم ودنياهم بطريقة تضمن له الطاعة والطمع.

وبناء على هذه القاعدة، حقيق بنا أن نستحضر شرط النسب ونثير التساؤل حوله ونبحث في مدى اتصاله بالكفاءة أو انفصاله عنها.

ذهب جمهور الفقهاء إلى اشتراط القرشية في تولي السلطة خلافا للباقلاني (403هـ)، ومقاد هذا الشرط أن يكون الحاكم قرشيا من الصميم، لقوله صلى الله عليه وسلم «أن هذا الأمر في قریش لا ينازعهم فيه أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الذين»، ولانعتقاد الإجماع عليه، ولأن أبا بكر الصديق رضي الله عنه احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة عليها بقوله النبي صلى الله عليه وسلم: «الأيمة من قریش» فأقلعوا عن التفرّد به ورجعوا عن المشاركة حين قالوا: منا أمير ومنكم أمير، تسليما لروايته وتصديقا لمخبره، ورضوا بقوله، نحن الأمراء وأتّمم الوزراء (85)، وكان

شيخ الأزهر، حتى أخرجوه من زمره العلماء.

إن المقام لا يتسع للخوض في تفاصيل هذا الموضوع، ولكن حبنا للاكفاء بما يخدم الغرض دون بادئ رأي أو سابق اجتهد، فالبحث الموضوعي في المبادئ السياسية الكبرى داخل السياق القرآني ورصد تحولها إلى قوى زمانية مكانية في عالم الإنسان، كفيلا بأن يقيما الدليل على جدارة هذه العناصر بأن تكون قواعد للحكم، وهذه المقاربة تفترض التحرر من ضيق المصطلح إلى معانقة أفق المفهوم الرحب حيث تنجلي النظرة متكاملة، وينتفع الواقع الملامم للتطبيق.

وسوف أقصر كلامي - هاهنا - على أحد هذه المبادئ ألا وهو الشورى لكونه مبدأ مركزيا في القرآن الكريم، لم يأت معزولا عن سياقه نصا ومقصدًا، وإنما احتل مكانة محورية جعلت سائر المفاهيم الإسلامية ترتد إليه كالحربة والعدالة بما يمكن من فتح أبواب الحوار والمجادلة والدعوة بالحكمة والموعظة من جهة، ونفي كل أشكال التسلط والاستبداد من جهة أخرى.

إذا كانت الشورى ركيزة أساسية لاختيار الحاكم كما رأينا، فإنها أيضا نواة لحرية الفكر من الناحية السياسية في مستواها الفردي والجماعي، ودعامة لسلطة الأمة في التوجيه والتفويض والمراقبة والتقد النزيه وفي ذلك مصلحة للحاكم والمحكوم، ويقي المهيمن هو التشريع لأنه أساس السيادة(88). إن لفظ الشورى وصيغه كالتشاور والاستشارة والمشورة في حقيقتها اللغوية تحيل على معاني التشريك بالرأي في الأمور الهامة، كما تعني التداول والتذاكر فيها وتبادل الآراء والنصح والإرشاد(89)، سواء داخل المجموعة، قال تعالى: «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (90) أو كمبدأ سياسي خالد، لقوله تعالى: «وشاورهم في الأمر»(91)، فتكون الشورى بالاعتبارين، ذات مدلول متسع يختزل نظرية سياسية خلقية تكسي صبغة إلزامية في التشريع الإسلامي،

الانتساب إلى قريش فضيلة تقيم الحجة على جدارة صاحبها بالسلطة، وهو أمر فيه نظر لأنه لا يخلو من نزعة احتكارية تكون سببا في تعيب مبدأ الكفاءة وقيم التشاور والاختيار، وعائقا أمام تحقق مصالح المسلمين. لأجل هذا تأول بعضهم الحديث النبوي المذكور بكونه غريبا وإن كان صحيحا، ويحتمل أن يكون مسوقا مساق الخبر دون الأمر، وأيا ما كان فقد وقع فيه قيد (ما أقاموا الدين)، على أنَّ الأنساب دخلها من الاختلاط والادعاء ما يرفع اليقين بأن أحدا معينا من قريش، وهو حديث معارض بقوله صلى الله عليه وسلم «اسمعوا وأطيعوا وإن تأمر عليكم عبد حبشي» فلا يحول دون أحد ودون تلك الولاية حائل من طبقة أو نسب(86)، وتبقى الكفاءة هي المعيار الأسلم.

### 3 - الشورى في ممارسة السلطة :

من الباحثين المعاصرين من جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة لا علاقة لها بالحكم والسياسة، وأن مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم كانت بلاغا للشريعة مجردا من الحكم وأبرز أولئك الباحثين، الشيخ علي عبد الرازق الذي سبقت الإشارة إلى شيء من مواقفه المتصلة بهذا الشأن، ويمكن أن تقتصر فقرة من كتابه «الإسلام وأصول الحكم» تكون شاهدة على ما نحن بصدد بيانه حيث يقول: «إن كل ما شرعه الإسلام، وأخذ به النبي المسلمون من أنظمة وقواعد وآداب، لم يكن في شيء كبير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدنية»(87)، ولعله بهذا الحكم يكون قد نفى المبادئ السياسية الكبرى التي أرساها القرآن الكريم ومارسها الرسول صلى الله عليه وسلم كالشورى والعدالة والحرية والمساواة، وجعلها قيما أخلاقية لا علاقة لها بأساليب الحكم السياسي، وهو بهذا وذاك قد خرق ما أجمع عليه العلماء قديما وحديثا، الشيء الذي أثار حفيظة

أهلاً للشورى، كالعقل، والتجربة والدين والنصح والمودة، وسلامة الفكر والنية (97).

ولما كان مبدأ الشورى أصلاً عظيماً أرساه الإسلام، وترك تطبيقه إلى الاجتهاد حسب ما تقتضيه الظروف المتغيرة، وتطورات الفكر الحضاري عموماً والسياسي بوجه خاص، أصبح من الضروري اليوم تفعيل مدلول هذا المبدأ الإسلامي الأصيل فكراً وممارسة بحيث يفتح بالمطلب الأول المجال للتحرر من ضيق الرؤية الفقهية الماثورة، إلى معانقة ما أنتجه العقل البشري من أنظمة وما صاغه من مبادئ بما يتوافق مع روح الشريعة الإسلامية القائمة على جلب المصالح ودرء المفاسد، كما يفتح بالمطلب الثاني الإفادة من تجارب الأمم في مجال السياسة والحكم القائمة على العدل والحرية، كالشاركة في الحياة السياسية وتداول السلطة، والحق في تقرير المصير والديمقراطية والتعددية، والتي تبدو منسجمة بمقتضى أهدافها - مع المنظومة التشريعية السياسية الإسلامية وخصوصاً مع مبدأ الشورى، شرط أن يطبق الحكم وذوو الرأي من أعوانه أحوال تحصيل المصالح ودرء المفاسد ويحكمون الموازنة بينها بحسب الظروف والأوقات، فمثاله أنه «ليس لإجراء العدل بين الناس ... في حالة التسلم بمماثلة لأحوال مختلف لإجراء المصالح الجندية والسياسية الحرية في حال الحرب» (98).

ولعل الدعوة إلى تفعيل مبدأ الشورى - في نظري - هو محور أغلب الدعوات الإصلاحية في مجال السياسة والحكم بالعالم العربي والإسلامي منذ القرن التاسع عشر، والخوض في هذا الموضوع قد يحيد بنا عن الموضوع.

ولا سبيل إلى تفعيل مبدأ الشورى أيضاً، إلا بمراجعة بعض المفاهيم التي قد يكون فهمها ظاهرياً مدخلاً إلى تبرير الاستبداد وتكريس نزعة احتكارية للسلطة من طرف الحاكم ومعاونيه، مثالها مبدأ الطاعة الذي نص عليه القرآن الكريم في قوله تعالى:

مفادها أن حياة المجموعة لا تستقيم مع من يقودها إلا بالتشاور والنصيحة وخصوصاً في علاقتها بمن ائتمته على أمرها، يقول الماوردي: «اعلم أن من الحزم لكل ذي لب، ألا يرم أمراً ولا يضي عزمه إلا بعشورة ذي الرأي الناصح، ومطالعة ذي العقل الراجح» (92).

ويقول - نقلاً عن بعض البلغاء - : «من حق العاقل أن يضيف إلى رأيه آراء العقلاء ويجمع إلى عقله عقول الحكماء» (93)، فتفتح بذلك أبواب الحرية بأنواعها وتتهيأ الظروف لممارسة المساواة والعدالة، بوازع داخلية أولاً ووازع سلطاني ثانياً، يقول أبو يعرب المرزوقي في هذا المقام: «أما المسألة المبدئية فهي أن السياسي إذا خلا عن المقدس، يصبح مقصوراً على الحيلة والعنف» (94).

والشورى - كمبدأ خلقي مقدس - يستمد أهمية في السياق القرآني باقتراحه بالإيمان والميادة واللين والعفو والرحمة، ولعلنا نجد في تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم ما يفيد صحة هذه العلاقة إذ أنه أمر باستجلاب خواطر أصحابه بالشورى، أي تشريكم بالرأي في مهم الأمور، فطبقها في الحرب مثلاً مع ما أمده الله به من التوفيق، لحكم بليغة منها أن يستقر له الرأي الصحيح ويعمل عليه، وليتبعه المسلمون في ذلك (95)، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يدرك أن المسلمين لا تستقيم أمورهم الدينية والدنيوية، ولا تتحقق مصالحهم، إلا بالتشاور، ولا يتسنى للحاكم أن يتصرف بما يراه مصلحة للأمة إلا إذا اختار معاونيه، ووزع عليهم مشمولات أنظارهم واستعان بهم واستشارهم ثم النظر إليهم بموافقة الشعب بواسطة من ينوبهم، ثم يشاور أعوانه ذوي الرأي فيما أشكل عليهم (96).

لأجل كل هذا، اتصرف فقهاء الأحكام السلطانية يؤكدون مبدأ الشورى خصوصاً في الأمور المهمة العظيمة، ويضعون سبيل التشاور المجندية، ويضبطون الصفات التي إذا استكملها الشخص صار

فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة (107)، وروي أن النبي كان يبعث جيشاً وأمر عليه عبد الله بن حذافة وأمرهم أن يطيعوه، فغضب أميرهم يوماً في شيء، فقال لهم أليس قد أمر النبي أن تطيعوني، قالوا بلى، قال، عزمت عليكم لما جمعتم حطباً وأوقدتم ناراً ثم دخلتم فيها، فأوقدوا النار، وقام بعضهم ينظر إلى بعض، فاختلفوا حتى خمدت النار وسكن غضبه، فذكر ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال: «لو دخلوها ما خرجوا منها أبداً، أو لصاروا إلى جهنم لأنهم قتلوا أنفسهم، إنما الطاعة في المعروف» (108)، ثم إن أولي الأمر الذين أمر الناس بطاعتهم هم أهل العلم، وهذا مذهب ابن عباس ومجاهد وجابر بن زيد والضحاك، وهو اختيار الإمام مالك رضي الله عنهم جميعاً، وهم الذين يُستزَوون المعروف عن المنكر، وحظ الأمراء في الإسلام تنفيذ ما يراه العلماء (109).

وأعلى وجوه المعروف أن يؤدي حق الله تعالى، ويعيد إلى الناس ويؤلف بينهم ويحسن تدبير معاملتهم، وإن أضر ولم يضر بحقها وواجبها يؤخذ على ذلك ويجوز عصيانه، وكذلك إذا تغير حاله وحكم شهواته وانقاد للهوى أو تعلقت به شبهة في عقيدته أو نقص فادح في بدنه يمنعه من أداء مهامه وإجراء أحكام الله لتحقيق مصالح الخلق (110)، وهذا كله يستلزم القول إن الحاكم لا يكون مطاعاً لذاته ولا لشخصه، بل لكونه مطيعاً لله أولاً، ويسمى إلى المعروف ثانياً، الذي تتأسس عليه سياسة عادلة ترعى مصالح الخلق في الدين والدنيا يجدر بالرياسة أن تمتثل إليها، فتكون الطاعة بهذا المفهوم مبدأ ينسجم كلياً مع الشورى، ولا يعقّب نزعات الاستبداد كما قد يوحي به ظاهرياً.

**والسؤال المطروح:** كيف يمكن تحقيق المعادلة بين دور الفقيه ودور الحاكم في التدبير السياسي بناء على مراعاة المصلحة الشرعية وتفعيلاً لمبدأ الشورى؟ قلنا قبل حين، إن أولي الأمر الذين أمر

«بأيتها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» (99)، وجاء التأكيد عليه في السنة النبوية بقوله: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني» (100)، وقوله: «اسمعوا وأطيعوا وإن تأمر عليكم عبد حبشي» (101)، من هنا أفرد فقهاء الأحكام السلطانية الكلام في طاعة أولى الأمر ليستكملوا بناء نظرية إسلامية في السياسة والحكم، فقالوا بوجوب طاعة من اتسماء على أمورنا، يقول الماوردي: «فرض علينا طاعة أولى الأمر فينا وهم الأئمة المتأمنون علينا» (102)، ويقول ابن خلدون: «البيعة هي العهد على الطاعة» (103)، فالرياسة كما يقول العباسي (710هـ) عليهم بذل الطاعة لملكهم والاستقامة لأمره والالتحاق لحكمه واجتناب نهيه (104)، فتكون الطاعة بهذا الاعتبار ركناً من أركان السلطة، إذ القوانين السياسية لا يتم الامتثال إليها إلا بالوازع السلطاني الذي هو ضرورة للبشر بحكم اجتماعهم وتنازعهم (105).

ولا يتوهم أن طاعة الحاكم ونصرتَه مصدر إلهام لفكرة الحق الإلهي والقول بعصمة الإمام لأنهم مردودان بما ذكرنا من قواعد الاختيار والشورى والكفاءة ومراعاة المصلحة، وإنما تكون الطاعة في الفكر السياسي الإسلامي مشروطة بتحقيق مصالح الخلق الدينية والدنيوية وهو مذهب أغلب المحققين من العلماء، يقول الماوردي: «وإذا قام الإمام بما ذكرنا من حقوق الأمة فقد أدى حق الله فيما لهم وعليهم، وجب عليهم حقان الطاعة والنصرة ما لم يتغير» (106)، فالطاعة - إذن - لما يضعونه من تشريعات وقوانين لا تتناقض مع نصوص الشريعة وأهدافها، أما الأمر بالطاعة المطلقة في الحديث السالف ذكره وإن خرج مخرج التمثيل للمبالغة في إيجاب السمع والطاعة، فإنه يمكن تخصيصه بفعل المعروف الذي ورد التأكيد عليه في السنة النبوية، يقول الرسول: «على المرء المسلم السمع والطاعة



وإعانة الحاكم على أن يكون في تديره السياسي ملتزما بأحكام الشريعة، أما الشأن السياسي فمستنده الحكمة والتجربة، والكفاءة ووجاهة الرأي، وتفهم أحوال الناس واحتياجاتهم والمعنى بكل هذا رجال السياسية.

ومن هنا هذا المنحى، المصلح التونسي غير الدين باشاء، إذ يؤكد أن «رجال السياسة هم الذين يدركون المصالح ومناشئ الضرر، أما العلماء فيطبّقون العمل بمقتضاها على أصول الشريعة» (115)، ويرى أن هذا المنهج هو الكفيل بتنظيم أحوال الأمة ورعاية مصالحها وتحقيق تقدمها، ولكنه لم ينف دور العلماء في مجال السياسة تحقيقا لمبدأ الشورى، إذ يقول: «إن العمل بالرأي الواحد مدموم ولو بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف» (116)، صحيح أن الحاكم هو الذي يدرك مصالح الأمة - في نظر خير الدين -، وقد يكون كامل المعرفة والمحبة لخير الوطن، قادرا على إجراء المصالح بمراعاة الأصح، ولكن صحيح أيضا أن تكون المشورة لازمة لتعينه على تحقيق المصالح، وتؤكد المشورة والمسؤولية إذا كان الحاكم كامل المعرفة ولكن له أغراض وشهوات تبعده عن مراعاة المصالح العامة، أو كان ناقص المعرفة ضعيف المباشرة (117).

هكذا اتفقت أنظار ابن خلدون وغير الدين التونسي في أن مصالح الأمة موكولة أساسا إلى نظر الحكام، ولكنهما اختلفا في درجة إسهام العلماء فيها، فقصّر ابن خلدون تدخلهم في دائرة الإخبار عن الأحكام الشرعية على جهة الفتوى، في حين فسح خير الدين المجال السياسي واسعا ليخوض فيه العلماء إعانة ومراقبة ومعارضة. ومن معاصري خير الدين الذين أكدوا على أهمية مشاوره الحاكم للعلماء، محمد يريم الخامس (1307هـ) وذلك تحقيقا لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولأن العلماء أهل العدالة (118).

إن هذه الرؤية الإصلاحية المعتدلة التونسية

الناس بيطاعتهم هم أهل العلم لأنهم الذين يميّزون المعروف عن المنكر، أما الحكام فواجبهم التنفيذ، وهذا الرأي الذي اختاره الإمام مالك رضي الله عنه يعبر عنه بالمصطلح السياسي الحديث «يفصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية» أو «تقيد سلطة الحاكم» من جهة ضمان مصالح الناس الدينية والدنيوية.

ويبدو أن هذا المذهب يصف العلماء كصناع للقرار ومراقبي تنفيذ سياسة الدولة بما يستجيب وحقوق الشعب وينسجم مع روح الشريعة الإسلامية.

إن الفقيه هو «معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق» على حد تعبير الغزالي (505-هـ) (111) لأنه عالم بقانون السياسة، ويتكفل ببيان مصالح الخلق وإبراز طريق التوسط بينهم إذا تنازعا بحكم الشهوات (112)، وبيان ذلك أن المصالح في الجملة تدركها العقول السليمة ولكن معرفة جزئيات المصالح ودقائقها وأحكام الموازنة بينها، وتزليلها بحسب الوقائع المناسبة فن لا يحله إلا الفقيه تصورا ووضعا، من هنا كانت الحاجة إلى الفقيه في التمييز السياسي الشرعي أمرا مؤكدا عند أغلب المحققين من العلماء القدامى.

خلافا لهذا، يؤكد ابن خلدون أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها، والسياسة تحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما تلحقها من الأحوال وما يتبعها (113)، والملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران وإلا كان بعيدا عن السياسة، والفقهاء بعيدون عن هذا الميدان، ولذا فهو يرى أن لا دخل لهم في الشورى إلا فيما يتصل بالأحكام الشرعية عن طريق الاستفتاء، أما شوراها في السياسة فلا (114).

حاول ابن خلدون من خلال هذا الموقف، التمييز بين الشأن الديني والشأن السياسي باعتبار أن الأول موكول لأنظار العلماء لحراسته وبيانه وحفظه

الشورى قاعدة جوهرية للحكم في الإسلام من جهة تولي السلطة ومن جهة ممارستها، فهي سند للتمثيل الشعبي من جهتين.

إزاء هذه النقاط الإيجابية، لا بد من تسجيل بعض التوصيات:

- تطوير مفهوم الشورى وفاء لأبرز قيم الإسلام، وتعميقا للتمثيل الشعبي وسلطان الأمة، وذلك في إطار المرجعية الفقهية السياسية الإسلامية، وباعتبار مدلولها المتسع الذي يختزل نظرية سياسية خلقية بأكملها.

- تفعيل قاعدة «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة» باعتبارها الإطار المرجعي العام للمجال السياسي بما يستجيب مع تطور المصالح وتنوعها وتفاوتها.

- تحقيق المصالحة بين العالم والسياسي، تأكيداً للمسؤولية المشتركة في مراعاة مصالح الشعب وإحكام الموازنة بينها.

- مراجعة بعض المفاهيم السياسية التي يكرس فهمها الظاهري نزعات التسلط والاستبداد، وبالتالي تعرض صورة سلبية للفكر السياسي الإسلامي المأثور، من هذه المفاهيم، العهد والوصية، والنسب القرشي والطاعة.

- التمييز في المسألة السياسية الإسلامية بين ما كان مستنده النص الشرعي، وما كان وليد الاجتهاد المصطنع بما يحيط بالمجتهد من معطيات سياسية واجتماعية وثقافية.

تطوير هذا البحث وإثراؤه فهو جدير في نظري بأن يكون موضوعاً لرسالة جامعية.

والله ولي التوفيق

الحديثة، تتسجم مع روح الشريعة الإسلامية، لأن أمور المصالح وُكلت إلى نظر علماء الأمة، وُكلت أيضاً إلى ولاية أمورها الأمانة على مصالحها كما أبان عن ذلك الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (119)، وهي نظرة تجسّم بالصورة والفعل مبدأ الشورى الإسلامي، وتزداد الرؤية عمقا حين يضم مجلس الشورى أهل الخبرة العلمية في كل شأن، فضلا عن الفقهاء، لأن السياسة الاصطلاحية هي التي استحسنه عقول العقلاء والحكماء، ومما يبقى به نظام العالم، وما تكمل به مصالح دنيا البشر أكثرها وبعض من مصالح آخرتهم» (120).

## النتائج والتوصيات :

بعد استكمال مباحث المداخلة وعناصرها، أعرض أمام القارئ النتائج التي آل إليها البحث وهي:

إن فقهاء الأحكام السلطانية وغيرهم ممن اشتغل على المسألة السياسية في الإسلام، **تَوَلَّوْا بِأَهْلِيَّةِ** المصلحة في صياغة النظرية السياسية الإسلامية على ألا تخالف نصاً قطعياً أو تناقض مقاصد الشريعة الإسلامية، ولعل قاعدة تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة التي أحكموا ضبطها، تختزل الجهود التي بذلوا في هذه الناحية، وتقيم الدليل على الصلة الوثيقة بين السياسة والمصلحة، إن التدبير السياسي من جهة ما هو رعاية لمصالح المخلوق في دينهم ودنياهم، أمر ضروري لاستقامة الحياة، وليست العبرة في هذا التدبير أن تأتي بما نطق به الشرع، بل المفروض ألا تأتي بما يخالف الشرع، ولا تسترسل مع الهوى وتنساق مع الخواطر، إنما التدبير يقتضي الحكمة والرأي السديد، من هنا لا بد من اختيار حاكم تتجمع فيه صفات تؤهله لأن يكون جديراً بهذه المهمة تحثلاً وأداءً.

- (1) ابن قيم الحوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1411هـ/1991م، الجزء الرابع، ص 283-284-285.
- (2) م. ن، ص 283.
- (3) الدريبي (فهي): خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، الطبعة الثانية 1407هـ/1987م، ص 189.
- (4) أعلام الموقعين: 4/ 285، 286.
- (5) الأنعام/ 38.
- (6) النحل/ 89.
- (7) المائدة/ 3.
- (8) أعلام الموقعين 4/ 285-284.
- (9) م. ن، ص 305.
- (10) م. ن، ص 284.
- (11) ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، سيلدار، تونس، د. ت، ص 301-466.
- (12) نفس المصدر: ص 301-302-328-339-340.
- (13) القرطبي (يوسف): شريعة الإسلام، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1397هـ، ص 24.
- (14) م. ن.
- (15) فهي الدريبي، مرجع سابق، ص 189.
- (16) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، محمد وعقبة المصنف الشافعي، لجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، 2000، الجزء الأول، ص 99-95-99.
- (17) بن أبي الصياف (أحمد): تحاف أهل الرمد بأحذر منوك نوس وعهد الأمان، تحقيق محمد شمام، تونس، 1989، الجزء الأول، ص 59.
- (18) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص 148، أورد غير الدين هذا التعريف على لسان المفتي الحنفي محمد بيرم الأول (1214هـ/1800م).
- (18) السبكي (تاج الدين): الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1411هـ، 1991م، الجزء الأول، ص 11.
- (19) الحاددي (مور الدين): الميسر في علم القواعد الفقهية، مؤسسة بن عاشور للتوزيع، تونس، البعثة، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، 1428هـ/2007م، ص 23.
- (20) م. ن، ص 39-40-41.
- (21) الدريبي (فهي): مرجع سابق، ص 184.
- (22) النندري (علي أحمد): القواعد الفقهية، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الثانية، 1412هـ/1991م، ص 280-365-366.
- (23) السيوطي (جلال الدين): الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1983، ص 121.
- وانظر: ابن عاشور (محمد الطاهر): أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع،

- تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الطبعة الثانية، 1985، ص 210.
- مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، الطبعة الثالثة، 1988، ص 199.
- (24) المقدمة، ص 298.
- (25) ن. م، ص ص 298-299.
- (26) الماوردي (علي بن محمد) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 19.
- (27) الأشياء والنظائر للسيوطي، ص 121.
- وانظر: الفاداني (أبو الفيض) الفوائد الحنية حاشية المواهب السية شرح الفوائد البهية في نظم القواعد الفقهية دار الفكر للطباعة والنشر، 1416هـ/1996م، ص ص 396-397.
- (28) الفاداني (أبو الفيض)، مصدر سابق، ص ص 396-397.
- (29) الأشياء والنظائر، (1/310).
- (30) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 199.
- (31) القزويني (شهاب الدين) العروق، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الجزء الرابع، ص 39.
- (32) ن. م، ص 43، 39.
- (33) انظر على سبيل المثال. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، ص 210.
- (34) النساء: 58.
- (35) التتوي (علي أحمد)، مرجع سابق، ص ص، 280-281.
- (36) النساء: 6.
- (37) لمرجع السابق، ص 282.
- (38) أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الجمعة، باب «الجمعة في أقرى والمدن»، دار الحيل، بيروت، لبنان، د. ت، الجزء الثاني، ص 5.
- (39) الفروق، (2/157).
- (40) ن. م، 2/157، 3/206، 102.
- (41) ص 121.
- (42) انظر: الأشياء والنظائر للفاداني، ص 397-398-399.
- (43) التتوي (علي أحمد): مرجع سابق، ص 84-85-86.
- (44) الحاددي (نور الدين): مرجع سابق، انظر، ص 159 عنصر «العناية بالقواعد الفقهية على مستوى الإفتاء والاجتهاد».
- (45) انظر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 89-90-91.
- (46) عبد الرزاق (عني)، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم الدكتور محمد عمدة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 158، 154.
- (47) انظر الإحكام في تميز الفتاوى عن الأحكام، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، 1967، ص 80.
- الفروق (1/205).
- (48) الأشياء والنظائر (2/262).
- (49) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1991، ص 117.
- (50) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 28-30.
- (51) فصل الله (محمد حسين) الاجتهاد بين أسر الماضي وأفاق المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2009، ص 205.
- (52) مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر ابن عاشور، ص ص 28-29.

- (53) ن. م، ص 32.
- (54) الأحزاب، 21.
- (55) انظر: العراقي (أبو حامد)، شفاء الغليل في بيان الشبه والمجمل ومسالك التعليل، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 1428هـ/2008، ص ص 101-102.
- جعفر (علي محمد). تاريخ القوانين ومراحل التشريع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1409هـ/1989م، ص 235.
- شريعة الإسلام للقرضاوي ص 148-149-150.
- مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر ابن عاشور، ص 85-137.
- (56) الفسحة الأحرار - قسم شهد الشرع لاعتبارها (المصالح المتعرة) وقسم شهد الشرع لبطالها (المصالح الممنوعة).
- العراقي (أبو حامد) المستصفى من علم الأصول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د ت، 1/284.
- مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر ابن عاشور ص ص 28-29.
- (57) انظر: الفروق (2/107).
- جعفر (علي محمد)، مرجع سابق، ص 232.
- شفاء الغليل، ص 90.
- (58) للمستصفى (311/1).
- شفاء الغليل، ص 90-98.
- مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر ابن عاشور، ص 83-82.
- شريعة الإسلام للقرضاوي، ص 41.
- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم للدروبي، ص 192.
- تاريخ القوانين ومراحل التشريع، ص 34.
- (59) شفاء الغليل، ص 103.
- الشاطبي (أبو إسحاق). الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت، (2/48).
- شريعة الإسلام، ص 24.
- (60) شفاء الغليل، ص 101، وانظر ص ص 90-91.
- (61) الأحكام السلطانية للماوردي، ص 17.
- المقدمة، ص 304.
- (62) أصول النظام الاجتماعي، ص 209-214.
- الأحكام السلطانية للماوردي، ص 7.
- (63) الأحكام السلطانية للماوردي، ص 6-8.
- الخليلي (أبو يعلى). الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1403هـ/1983م، ص 24-10.
- (64) الشورى، 38.
- (65) أصول النظام الاجتماعي، ص 210.
- (66) المقدمة، ص 309.
- (67) أصول النظام الاجتماعي، ص 208.
- (68) ن. م. ص 212.
- (69) الأحكام السلطانية للماوردي، ص 11-12-17.

- الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي، ص ص، 23-24.  
 المقدمة، ص ص، 328-329.  
 أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 209.  
 (70) الأحكام السلطانية للماوردي، ص 11.  
 الأحكام السلطانية لأبي يعلى، ص 25.  
 (71) المقدمة، ص 333.  
 (72) ن. م، ص ص 328-329.  
 (73) م. ن، ص 329.  
 (74) ن. م، ص 330.  
 (75) ن. م، ص 331.  
 (76) ابن عاشور (محمد الطاهر)، أصول النظام الاجتماعي، ص 208.  
 (77) الفروق (160/2).  
 (78) الأحكام السلطانية للماوردي، ص 5-17.  
 الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي، ص 27.  
 أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 207.  
 (79) الأحكام السلطانية، ص 322.  
 (80) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 212.  
 (81) الأحكام السلطانية للماوردي، ص 6-24.  
 الأحكام السلطانية لأبي يعلى، ص 20-28.  
 (82) الحنبلي (أبو يعلى): خصيص هاشم، ص 24.  
 العتاسي (الحسن بن عبد الله): آثار الأول في ترتيب الدول، دار الجليل، بيروت، ط 1، 1409هـ/1989م، ص 81-204.  
 أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 179.  
 (83) الحنبلي (أبو يعلى): مصدر سابق، ص ص، 21-22.  
 العباسي: مرجع سابق، ص 204.  
 المقدمة، ص 305.  
 (84) الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي، ص 20-24، 31.  
 آثار الأول للعباسي، ص 63.  
 (85) الأحكام السلطانية للماوردي، ص ص، 6-7.  
 الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي، ص 20.  
 المقدمة، ص 307.  
 (86) ابن عاشور (محمد الطاهر)، أصول النظام الاجتماعي في الإسلامي، ص 21-213.  
 ونظر المقدمة، ص 305.  
 (87) الإسلام وأصول الحكم، ص 175.  
 (88) الدبري (نفي)، مرجع سابق، ص 42-43-81-114-406.  
 (89) ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1، 2000، م 8، ص 160.  
 المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط 1، 2000، ص 803.  
 (90) الشورى، 38.

- 91) آل عمران، 159.
- 92) أدب الدنيا والدين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، د. ت، ص 223
- 93) ن. م، ص 224.
- 94) إلهي في التصير، استراتيجية القرآن التوحيدية وموطن السياسة للمحمدية، الكتاب الأول، الدار المتوسطة للنشر، بيروت، ط 1، 1431هـ، 2010م، ص 157.
- 95) انظر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 130.
- الأحكام السلطانية للماوردي، ص ص، 53-54.
- أدب الدنيا والدين، ص 223.
- 96) أصول النظام الاجتماعي، ص 215.
- 97) انظر: أدب الدين والدنيا، ص 223، 224، 225.
- آثار الأول في ترتيب الدول، 121-148-149.
- 98) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 85.
- 99) النساء، 59.
- 100) رياض الصالحين لبي بن شرف النووي، ط 1، 1409هـ، 1989م.
- دار المأمون للتراث، بيروت، لبنان، ص 243، وقال متفق عليه.
- 101) أورد الحديث ابن خلدون في المقدمة، ص 305.
- 102) الأحكام السلطانية، ص 5 وانظر، ص 8
- 103) للمقدمة، ص 327
- 104) آثار الأول في ترتيب الدول، ص 91.
- 105) نظر المقدمة: 85-300، 297
- 106) الأحكام السلطانية، ص 327
- 107) رياض الصالحين، ص 41، وإلهي في تحقيق علي
- 108) أورد هذا الحديث محمد الطاهر ابن عاشور في "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام"، ص 222
- 109) ن. م، ص 235.
- 110) انظر: أدب الدين والدنيا، ص 103، 102، 99، 98.
- آثار الأول، ص 62.
- الأحكام السلطانية للماوردي، ص 23، 22، 20، 19.
- 111) الثغري (أبو حامد): إحياء علوم الدين، دار الكتاب العربي، د. ت، م 1 ح 1، ص 30.
- 112) ن. م، ص 29.
- 113) للقدمة، ص ص 870، 871.
- 114) ن. م، ص 347.
- 115) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص 146.
- 116) ن. م، ص 316.
- 117) ن. م، ص ص 109-110.
- 118) صفوة الأعيان بمسودع الأمصار والأقطار، تحقيق علي الشوفي ورياض المرزوقي، وعبد الحفيظ منصور، الجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة تونس، 1999، المجلد الخامس، ص 1974.
- 119) ابن عاشور (محمد الطاهر): مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 52.
- 120) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، 1/ 381.

# معارج الكذب في الإسلام بين المؤسسين وجماعة التأويل

كمال الناغوتي / باحث، تونس

وبرأينا فقد أثر ويؤثر على علم الأخلاق بصورة كبيرة إنسانية الفرد وتعزيز العدمية (النيهلية) ومذهب الارتياح والشك بعقوبة دلائل هامة على الانحطاط العقلي والأخلاقي للمنظام الرأسمالي.

شعار تزامن

تأمل :

لا تعيد ترتيباً بل لم القيم وتحتويه فحسب بل تعمل على الخروج به من الدائرة المغلقة نحو شبكة مفتوحة، وهكذا يصير ما كان خاصاً بجماعة بعينها شاملاً لكل الجماعات، وما كان فردياً يصير إنسانياً. ذاك النداء ظل واحداً وإن تعددت أسماؤه - تشير أو دعوة أو تعبئة... - وظل إنسانياً شاملاً وإن تلوّنت صيغته، وما قفز يقدم على أنه فوق تقاليد الجماعة وما ورثته عن الأسلاف وإن تبنى في أغلب الأحيان سمات أخلاقية معترفاً بها لكنه يخلصها من الاحتكار - أقصد من أيدي من جعلوا أنفسهم ملاً أعلى - ويهب كل فرد مسؤوليته عنها. فإن خسر الفرد لذة الدعة والاسترخاء لقد نال فرح الانفتاح على الإنساني الشامل، والفرح أوسع من المتعة بلة إنه يحتويها.

لا ينفك نداء أصحاب الأفكار والرسالات العظماء قوة جذب في عالم الخطاب، فيمارس ضغوطه على الذهن والنفس ليكسر القوالب الجاهزة ويتجاوز منظومة الأخلاق المغلقة بقواعدها الملزمة. وليس في ذلك إهدار لقيمتها إنما افتتاح وعلوّ. فالجماعات الأثرية الأولى صاغت أخلاقها على أساس مصلحتها الآنية المباشرة، ووجد الأفراد في ذلك سائحة لهم لينزلوا عن إرادتهم وحرّيتهم قابلين بالوصاية لما فيها من دعة واسترخاء، ويتخلصون من عبء التفكير بانخراطهم في المعطى الجاهز. ولكن تطور غط الإنتاج ووسائله قضى بظهور أصوات تعلو من مرحلة إلى أخرى لتزعزع تلك الوثوقية وتعرض على إعادة النظر في ما تشربه الأفراد إبان تنشئتهم؛ فيكون النداء إلى التسامي ضرباً من الصاعقة



## 1 - في الديني والأخلاقي :

١٧١. «حُلَّتْ حَيَاةُ بَنِي شَرِيحِ الْحَضَرِيِّ إِيَّامَ سَجْدِ حَصْرٍ، حُلَّتْ بَقِيَّةُ بَنِي الْوَلِيدِ، عَنْ ضَبْرَةِ بَنِي مَالِكِ الْحَضَرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ نَعْمٍ، عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَفْيَانَ بْنِ أَبِيهِ الْحَضَرِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «كَثُرَتْ خِيَانَةُ أَنْ تُحْلُثَ أَخَاكَ حَلِثًا هُوَ لَكَ بِمُضَلِّقٍ، وَأَنْتَ لَهُ بِكَافِبَةٍ» (١).

سنن أبي داود

عولجت المسألة الأخلاقية ضمن حقول معرفية مختلفة، وكان لإحاطتها بالدين أثر بالغ في وضع مصنفات لمحمدنا وتنضبط مجالها. لكن عواصف الأدیان لاسيما التوحيدية قد قضت بالاختلاط بين المجالين وكانت لسطوة الديني على مسطح الخطاب وإشرافه على رأسماله الرمزي نتيجة أساسية: احتواء القيم الأخلاقية ومراقبتها قولاً وعملاً. ولا ينأى عن النهج أي خطاب إذ عرف التوحيد مد نشأته تاريخياً هذا التدخل بل إن البتداء في رسالة كل طرف هو الخلق الحسن والتعويل على مفرداته للتعبئة. فاليهودية والمسيحية والإسلام -الثالوث المسيطر على سطوح الخطابات المختلفة- قامت أساساً على تحويل قوة الأخلاق إلى صالحها بعد تحويلها، وعمليتها التحويل والتحويل من أعتى الآليات المستعملة في قطاعات الخطاب شأنها شأن عملية الإنتاج المادي وعلاقاته ضمن التشكيلة الاجتماعية الواحدة. وألواح موسى وموعظة الجبل والقرآن الشريف تشهد على كون القيم الأخلاقية والمثل العليا قوة جذب لا يتسنى لأي كان الانفلات منها مهما تكن منزلته. فالدين التوحيدي - بعيداً عن الشعائر والطقوس - حتى يتجسد يلجأ إلى الرموز والصور يشتقها من الأسطوري كما يعتمد إلى الإلزام بوصفه صورة طبيعية للأخلاق فيشطر المجتمع البشري شطرين يظل كل منهما يثير الآخر في تدافع لا يكف عن الحركة ومن هذا التدافع ذاته يتغذى

الدين وتشتد سطوته: الأول محتق، فيكون الحكم عليه إيجاباً لأنه في نهاية المطاف لا يظهر إلا بمظهر الذائد عن المحمود من الأخلاق وأمام هذا المظهر المبرر تنوب كل الرهانات الأخرى حتى ما تعلق منها بالتصورات والمعتقد؛ إذ يرتد هذا وتلك إلى الخلفية ويظل يعمل في تكتم مترصدا اللحظة المناسبة للتجلي. والثاني مخالف فيكون الحكم عليه سلباً لأنه في نهاية المطاف لا يظهر إلا مفعلاً للمردوخ من الأخلاق فتهدر كل أبعاده الأخرى ولا يرى منه سوى كونه «خارجاً عن الجماعة» غير منضبط لقيمه التي توحده. فالصراع بين التعتين محوره الالتزام بالسلم القيمي بما هو جملة من الواجبات تجاه المجتمع فرضتها الطبيعة نفسها عبر مسار من التطور، ولكن الدين يهب معتنقه مندوحة للانفتاح على العلو وتجاوز الاتفاقق للتعلق بالفضيلة المطلقة.

ولما كان لهذا السلم تمكّن في عالم الخطاب، بعاداته وتصورات ومقدراته الرمزية، حرص الدين التوحيدي على احتوائه ليحول منه المنفذ الأساسي إلى الدهن. «ذاك» أما «تحويل» العالم الأنبياء وقد أعفوا على عاتقهم «تطهير» النفس من أدرائها والارتقاء بها نحو المثل العليا، وهدف هذا شأنه يقتضي الإحاطة بتلك القيم وتجسيدها عبر الأعمال والسّنن. ولكن الهدف وإن كان واحداً - حتى أن الفلاسفة العظام والحكماء الكبار يشاركون في هذا المسار - أي تحقيق سعادة الإنسان في المعاش والمعاد إلا أن حاملي الرسائل سلكوا له مسالك مختلفة في مضايق الواقع وإكراهاته نظراً لتباين جمهور المتلقين وصلتهم بالواجب. فغالباً ما تكون قائمة على الاتفاقق فيؤدونه دون تفكير في أسبابه شأنهم شأن الجندي الذي لا يسأل عما يؤمر به. بيد أن ذلك لا يعني البتة أن العقل في منأى عن الفعل فيه إذ له دور في تغليف الواجب بهالة المصالح المشتركة، في حين يسط الدين فضاء لتجاوز ما فرضته طبيعة المجتمع وتشكيلته ليخطر المرء في أفق مغاير. يميز يرغسون بين ضريين من الأخلاق: الأول حلة وجوده البنية الأصلية

للمجتمع الإنساني، وعلّة الثاني اليدأ الذي أوجد هذه البنية ويضيف موضحا ما لفظه:

الإلزام في الأول هو ضغط عناصر المجتمع بعضها على بعض بنية الأساك بصورة المجموع. ونتيجة هذا الضغط مرسومة في كل منا بجملة العادات تأخذ بها أنفسنا، وتتلقب بها وهذه الآلية هي في عناصرها عادات، ولكنها في مجموعها شبيهة بالغريزة وقد هيأتها لنا الطبيعة. وفي الثاني ثمة شيء سقوه إن شئتم إلزاما ولكن هذا الإلزام هو قوة تطلع أو وثية بل هو قوة هذه الوثية نفسها التي أوجدت النوع الإنساني وأوجدت الحياة الاجتماعية... (1).

وبين الضرب الأول والضرب الثاني مسافة سماها صاحبنا بمرحلة النهوض، فيتحرك المرء تدريجيا من ضغط الإلزام الأول ويقبل على الفضاء الثاني فتفتح نفسه على السير قدما نحو العلو. تلك هي مرحلة التدشين والتأسيس، ومن ناقل القول إن الأنبياء لا يجدون الطريق معبدة أمامهم وإنما هم يتعبدون فالإسلام في مبدئه ألقى على تطهير الخطاب العربي في قطعه الوثني جملة من القيم والمثل اختزنتها عبارة المروءة وكانت من أجرى العبارات في الأقوال ومن أشد ما علقت به النفوس إما عن اختيار أو عن اضطرار؛ فعمل على احتوائها بجل سماتها التكوينية الدائرة في فلكها، لكنه - وهذا بديهي - عدّلها بالتحوير والتأيين ليتزع سمات ويزرع أخرى تجعل المرء يتشغل ذاته من الآلية الجاهزة لتفتح على سمو. لقد كانت لحظة إنتاج تشكيلة خطافية جديدة متجادلة مع التشكيلة الاجتماعية القائمة على علاقات مغايرة لمعهد العرب ومألوفهم في وثيتهم. في مسافة النهوض تلك تلقفت جماعة التأويل ما وقع تدشينه فعملت على ترسيخ السبل وإعادة صياغتها لتحسينها؛ وقد تلوح عملية التحسين منضبطة للأقوال والأعمال الأولى - أقصد سنة النبي الكريم وصحابته المؤمنين - إلا أنها غالبا ما تنقصر

إلى تحويل على مستوى السمات والمفردات الخلقية. فكل جماعة تحفظ بسلام القيم وتراثيتها وتحفظ لكل سمة حيزها ودورانها فيه سلبا وإيجابا لكنها تفسح المجال لآلية التفسير/ التأويل لتحريك السمة من حيز إلى آخر مرجعها في ذلك الواقع بصراعاته ومراحلها. فهل حافظت جماعة التأويل بعد رحيل الرعيل الأول على ذلك الدفق والدفع نحو سمو؟ ألم تحول الأخلاق الدينية إلى إلزام اجتماعي فعادت بها إلى المستوى الأول؟ لا ريب أن للواقع ومخط العلاقات فيه أثرا لا ينكر في كل ما تقدمه جماعة التأويل، من فقهاء ومفسرين وأصوليين بل ومتكلمين وفلاسفة، من أحكام قد تحدث في مجال الأخلاق ما لم توجه النصوص المؤسسة؛ فكل ما كان في بدايته تفتحاً على منشود يتكلس شيئا فشيئا ويمسي جزءا من الطبع فيفقد وهجه الأول، ذاك قدر كل الرسالات العظيمة. فحين تتدخل جماعة التأويل بأدواتها المختلفة تمارس على العبارة ضغوطها لتحويلها على الإستجابة لمقتضيات الواقع المتحول. ولذلك تطوّر حين لآخر أصوات تنادي بالعودة إلى النبع الأول في محاولة منها استعادة تدفق الانفعال البدئي. وهكذا يعاد إنتاج العالم القديم. وقد عرف الدين الإسلامي على مر العصور حركات مد وجزر، تراوحت فيه الأخلاق بين الواقع والمثال، وكان للفقه دور أساسي في تعليق مثله؛ وما يقوم برهانا على ذلك صفة الكذب - لا كما صيغت في مرحلة التأسيس - بل كما صاغها الفقهاء في مراحل مختلفة. أجل إن التوحيد في الإسلام قد وازن بين الإلزام الاجتماعي المشكل في عبارة المروءة وبين مثله العليا - وهو في ذلك يتقاطع مع الدينين التوحيديين اليهودية والمسيحية - إلا أن سُنّه كان أعلق بالواقع وصراعاته من دون أن يكون مسابرا له؛ أما جماعة التأويل فقد جردته أو كادت من أبعاده الأساسية وحولته تحت ضغط الواقع وإكراهاته إلى «قوانين» وقواعد جعلها استمدت نصوصهم من ثغرات ارتأوها.

ولعل هذا الأمر هو الذي نفذت منه ما يسمى اليوم بالشبهات، وهي وليدة الخلط بين ما أباحه الدين من رخص يقتضيها واقع عنيف وبين مثل انخرط فيها المسلمون الأوائل لأنهم رأوا فيها وثبة نحو العلو.

## 2- بين أفتقن :

قال قتبية بن مسلم :

لا تظننّ النحواتج من كتب، فإنه يقربها وإن كانت بعيدة ويبعدها وإن كانت قريبة، ولا إلى رجل قد جعل المسألة مأكلة فإنه يقدم حاجته قبلها ويجعل حاجته وقاية لها ولا إلى أحمق فإنه يريد نفعك فيضرك. ذكره الجاسط في المحاسن والأضداد

للكذب حضور على مسطح الخطاب العربي ليس بوصفه قولاً من الأقوال ولا نصّاً من النصوص ولا عبارة من العبارات، إنما حضوره ضمن سلم القيم الناظمة للعلاقات المجتمعية المادية والذهنية الاعتدالية؛ فهو في الأساس وجه من وجوه ملكة الحكم على أشياء الزمن والواقع. فهو وفق هذا المنظور يعدّ مجرد سمة (ثمرة) في عبارة اللوم خزان الأخلاق المذمومة (أ) ومن الخلق أن سمة الكذب توضع - عادة - في الحيز السليمي من سلم القيم مقابل سمة الصدق، بيد أن إجراء السمة وممارستها - نبذاً أو لزوماً - يجعل لها درجات وأطرافاً حسب حركتها في مدارها. فالثابت افتراضاً سلبية الكذب، بل إن القطاع التوجيهي على مسطح الخطاب العربي قد جعله في بعض نواحيه أذلل الصفات فكانت من أدنى السمات حتى أن النبي عده بوابة أساسية للزيف والفضالة.

وحديثي مالك عن صفوان بن سليم أنه قال قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أيكون المؤمن جباناً فقال نعم فقيل له أيكون المؤمن بخيلاً فقال نعم فقيل له أيكون المؤمن كذاباً فقال: لا (2).

فهو يقرّ صفتين مذمومتين، هما الجبن والبخل، وينبذ الكذب. وليس من مقصد من هذا الموقف سوى اعتباره آخر كبيرة من الكبائر إذا مارسه المسلم وانتخذه

سمتاً في حياته وعلاقاته بالناس قربة من بوابة الخروج عن الإسلام والانزلاق إلى ما ليس منه. لا جرم إذن أن جعل النبي الكذب فعلاً يهدد الطريق نحو النار. جاء في الموطأ ما لفظه :

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وهناد بن السري قال حدثنا أبو الأحوص عن منصور عن أبي واثل عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الصدق برّ وإن البرّ يهدي إلى الجنة وإن العبد ليتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقاً وإن الكذب فجور وإن الفجور يهدي إلى النار وإن العبد ليتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذاباً (3).

فالسنة النبوية قد حطت من منزلة هذه المقولة سلوكاً في الواقع وسمة من سمات العبارة في الخطاب؛ وهكذا ينشأ التناغم بين العالمين المتجادلين. ويبدو أن برهاناً على ذلك دليل أن العرب المسلمين قد تحوّلوا أيقونة على مسطح الخطاب العربي تمثلت في «شخص» مسيلة بوصفه تجسيداً للكذب-ب-ناميكي لها (4) في النص القرآني؛ إذ لم يجابه صفة «مزدلفة عادت بالويل على أصحابها أشد من مجابته الكذب». غير أن التفاعل بين عالمي الخطاب والواقع التجريبي اليومي قضى بتحريك سمة الكذب وتصنيفها حسب شؤون المسلم وحركته وضروب علاقاته. إذ لم يكن الخط من منزلتها مطلقاً -فلا مثالية ولا طوباوية- بل اشتغل الفقهاء والأصوليون على تنسيبه وهي عملية قد ترتفع بالصفة من حيز السلب إلى حيز الإيجاب. وذلك تحديداً ما تنبئ به التفسير واجتهادات جماعة التأويل وهم يصدرون عن أسس قام عليها تشكيل وجه المسلم منذ متعطف القرن السابع الميلادي، ذاك دأبهم فاعرفه. والمعابن الملقق يقف على تنقل السمة تدريجياً من المذموم المحظور إلى المحمود المباح لتنتزل في حيز مابين للأصل. فمن علم اعتبار ناقل الكذب كاذباً - قياساً على ناقل الكفر - إلى إباحة الكذب في مواقف

من الكذب على طرفين متخاصمين إذا كانت إصلاحاً ورأياً لما تصدق. فقد عدّه الفقهاء مباحاً طالما أن ممارسه يروم توطيد الأخوة في الدين ودرء أسباب الفُرقة. ورد في صحيح مسلم ما يأتي ذكره:

حَدَّثَنِي حَرَمَةُ بْنُ يَحْيَى. أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ. أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ، أَخْبَرَنِي حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّ أُمَّهُ، أُمَّ كَلْبُومَ بِنْتُ عُقْبَةَ بِنْتُ أَبِي مُتَيْمٍ، وَكَانَتْ مِنَ الْمُهَاجِرَاتِ الْأَوَّلِ، اللَّاتِي بَاتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا سَمِعَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَيْسَ الْكَذَّابُ الَّذِي يَصْلُحُ بَيْنَ النَّاسِ، وَيَقُولُ خَيْرًا وَيَنْبِي خَيْرًا» (6).

فذلك من شأنه دفع كل ما من شأنه أن يهز أسس العلاقة الاجتماعية وهكذا يكون المسلم مجتهداً مستقراً في تحقيق مقصد التشريع سالف الذكر. ولكن استقرار المجتمع المسلم كالبنيان المرصوص لا يكتمل إلا بالزود عن حوصه وسد ثغوره أمام المنقصات الخارجية - والأمثلة جفرايا هاجتا - تماماً مثل سد الثغرات الداخلية؛ فكان مما لم يسلح به يَدُ استخدام الكذب وسيلة في مجابهة العدو سيما حين تدق طبول الحرب. فللمسلم مساحة لا بأس بها لممارسته إذا كان وكده وغايته حراسة المجتمع المسلم وتمكينه من التوسع عبر نشر الدعوة. جاء في شرح صحيح مسلم ما لفظه:

قَالَ ابْنُ شَهَابٍ: وَلَمْ أَسْمَعْ يَرِغَصُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَقُولُ النَّاسُ كَذِبٌ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ: الْحَرْبُ، وَالْإِصْلَاحُ بَيْنَ النَّاسِ، وَحَدِيثُ الرَّجُلِ امْرَأَتَهُ وَحَدِيثُ الْمَرْأَةِ زَوْجَهَا (7).

ويوضح النووي هذا الأمر فيقول:

(...) ويقويه [يقصد كلام ابن العربي] ما أخرجه أحمد وابن حبان من حديث أنس في قصة الحجاج بن علاط الذي أخرجه النسائي وصححه الحاكم في استئذاته النبي صلى الله عليه وسلم أن يقول عنه ما شاء لمصلحته في استخلاص ماله من أهل مكة وأذن له النبي صلى الله عليه وسلم وإخباره لأهل مكة أن

بعينها تشهد السمة ترقياً. وما كان للإسلام أن يبيح ذلك إلا لراعاة واقع الحال - فالأمر يختلف إن اتصل بأصل من أصول العقيدة - ولم يترك هذا الشأن مرسلًا بل وضع للمسلم قيوداً واشترط محددات بغياها يتسفل الكذب ويُرَدُّ إلى مداره الأصلي أي عبارة اللوم. وتنقسم تلك المحددات قسمين: أحدهما له صلة بالموقف وللثاني صلة بالغاية. أما الأول فقد حصره الفقهاء في ثلاثة أساسية: الزواج والحصومة والحرب، في حين قصرُوا الثاني على ترسيخ الدين وتثبيت دولته. بيان ذلك أن الزوج - المرأة والرجل سيان - يخلو له الكذب على قريبته ما دامت غايته التودد والتعجب. يورد صاحب الموطأ ما يأتي حرفه:

حدثني مالك عن صفوان بن سليم أن رجلاً قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم أكذب امرأتي يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا خير في الكذب فقال الرجل يا رسول الله أعدها وأقول لها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا جناح عليك (4).

ويوضح النووي ذلك شارحاً:

مثل أن يعد زوجته أن يحسن إليها ويكسوها كذا وينوي إن قدر الله ذلك وحاصله أن يأتي بكلمات محتملة يفهم المخاطب منها ما يظلم قلبه.

ويضيف في موطن آخر:

وأما كذبه لزوجته وكذبها له فالمراد به في إظهار الود والوحد بما لا يلزم ونحو ذلك فأما المخادعة في منع ما عليه أو عليها أو أخذ ما ليس له أو لها فهو حرام بإجماع المسلمين والله اعلم (5).

فيتوفر هذا القيد عسي كذب الزوج على قريبته وسيلة لتمتين الرابطة الوجدانية - الجسر الأساسي ليكون الواحد لباساً للآخر - ويتمتين تلك الروابط بسهم المسلم في الحفاظ على مؤسسة الزواج - الفضاء الشرعي لممارسة الجنس وإغجاب الأطفال - ومن ثمة توطيد أركان المجتمع وهو مقصد التشريع الأسى. هذا المقصد تمكن له الغاية

أهل خير هزموا المسلمين وغير ذلك مما هو مشهور فيه... (8).

فالكذب إذا كان فيه رفق بالمسلمين وتقوية لدعائم دولتهم أسى أداة من أدوات الجهاد وإنتاجه. يبتنى على ذلك أن جماعة التأويل في الإسلام لم يتعاطوا مع الكذب قيمة مجردة، فالحفاظ على الدين وخدمة المسلمين هما مدار الأمر والغاية التي إليها يجري؛ فالكذب وإن كان مذموماً عقلياً منقطعاً أخلاقياً فإن أسباب الارتفاع به متعددة، فليس في عرفهم كذب حرام لذاته وفي ذاته إنما معيار دورانه إيجاباً وسلباً يحدده الواقع وتردد المسلمين بين القوة والضعف. ولعل في أطروحة ابن العربي:

الكذب في الحرب من المستثنى الجائز بالنص رفقاً بالمسلمين لحاجتهم إليه وليس للعقل فيه مجال ولو كان تحريم الكذب بالعقل ما انتقلب حالاً انتهى (9).

ما يغني عن التوسع، فهو بارد على من يجعل التفتيح والتحسين عقليين يعلن تحويل صفة الكذب من النقيض إلى النقيض، والمعتبر في ذلك الحاجة للمسلم. ولعل تفسير الآية

لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ

بقوي هذا المذهب ويرسي دعائمه فهو تفسير بالمأثور عبر خير يروى عن موقف النبي من مسلمين ابتليا بالاختبار ذاته، فقتل أحدهما ولم يقتل الآخر؛ جاء في مفاتيح الغيب ما لفظه:

السؤال الثالثة: قال الحسن أخذ مسيلمة الكذاب رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لأحدهما: أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم نعم نعم، فقال: أتشهد أني رسول الله؟ قال: نعم، وكان مسيلمة يزعم أنه رسول بني حنيفة، ومحمد رسول قريش، فزكه ودعا الآخر فقال أتشهد

أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم، قال: أتشهد أني رسول الله؟ فقال: إني أصم ثلاثاً، فقدمه وقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: "أما هذا المقتول فمضى على يقينه وصدقه فهنيئاً له، وأما الآخر فقبل رخصة الله فلا تبعه عليه." «واعلم أن نظير هذه الآية قوله تعالى: «لَا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (النحل: 101).

فأما القتل فبسبب نبذه صفة الكذب وتصريحه بإسلامه من جهة وجمعه نبوة مسيلمة، وأما الناجي فيفضل تبنيه هذه الصفة قائل - في الظاهر - بما دعا إليه قاتل أخيه في الدين. وقد كان لموقف النبي رفع للحرج عن الكاذب لكنه رفع من درجة من نبذه ونفر منه أن هناء: وهو في هذا السياق يكرمه على مستويين: الصدق والشهادة. في حين عمل على إلحاق الثاني بمساحة الرخص. بين إذن أن النبي يعلي من صفة الصدق قيمة مجردة ولم يعتبرها حتى حين أودت بحياة مسلم مردولة، إلا أنه بالمقابل رفع عن الكاذب تبعاً كلفه؛ لذلك يتقدم الفخر الرازي بهذا الحكم

الحكم الثاني للثقة: هو أنه لو أفصح بالإيمان والحق حيث يجوز له الثقة كان ذلك أفضل، ودليله ما ذكرناه في قصة مسيلمة (11).

ليؤكد أن سمة الصدق حيزها محفوظ فلا يمكن البتة التسفل بها وانتقائها حال سمة الكذب وقد جاز لها التحرك وفق حدي النفع والضرر. نلکم وجهة نظر الشيخ الطاهر ابن عاشور وهو يعالج المسألة يقول:

ومثل الحالة التي لقيها سلمو الأندلس حين أكرمهم النصاري على الكفر نظرأروها به إلى أن تكنت طوائف منهم من الفرار، وطوائف من استبانت الكفار في الهجرة إلى بلاد الإسلام فأذن لهم المدو، وكذلك يجب أن تكون الثقة غير دائمة لأنها إذا طالت دخل الكفر في الذراعي (12).

فإذا كان يتفق مع الجمهور في تجويز الكذب في مثل الحال المذكورة - أقصد وجود المسلم بين الكفار

ما أخرجه النسائي من طريق مصعب بن سعد عن أبيه في قصة عبد الله بن أبي سرح وقول الأنصاري للنبي صلى الله عليه وسلم لما كف عن بيعته هلا أومات إلينا بعينك قال: «ما ينبغي لنبي أن تكون له خاتنة الأيمن»

ويلعل ابن حجر ذلك بقوله:

لأن طريق الجمع بينهما أن للمأفون فيه بالخداع والكذب في الحرب، حالة الحرب خاصة، وأما حال البيعة فليست يعال حرب كذا قال وفيه نظر لأن قصة الحجاج بن علاط أيضا لم تكن في حال حرب

وللمخرج من هذا التعارض يقدم الجواب المستقيم أن تقول المنع مطلقا من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم فلا يتماطى شيئا من ذلك وإن كان مباحا لغيره (16).

هكذا شهدت سمة الكذب قلعا، على خلاف سمة الصدق، في حيزها بل مورست عليها عملية تأيين ionisation ممارسة متصلة؛ ومصدر هذا التأيين، وهو الغزو والبال (الكذب) إلى حيز السمات الإيجابية، سلم المعايير المعتمدة؛ فالدين الإسلامي إن كان احتوى قيم العرب الأخلاقية المكثفة في عبارة المروءة فإنه حوَّرها التحوير الملائم لسيده إلى الهيمنة على مغزون الخطاب العربي ورأسه الرمزي. ليست ثمة "أخلاق" قبلية في المطلق بل هناك "أخلاق إسلامية" تكيفها الظروف وتبدل الأحوال في نمط العلاقات وموازين القوى. هذه النغمة في التعاطي مع سمة الكذب قد حرص النبي على تضيق مجالها إلى أبعد حد ممكن، فكانت الحرب رأس المجالات وحفظ النفس المسلمة أولية من أولياته ناهيك أن هذه تُعد من الكليات الخمس. وقد اتخذت جماعة التأويل من الأسباب المخصوصة مدخلا لمعوم الحال استنادا لقاعدتهم: «العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»؛ غير أن ذلك قد أدى إلى ضروب من التعسف أحيانا على ثوابت الدين وأغراضه ورأس

واضطرابه إلى الكذب حفظا للنفس، وقد بسط مثالا مشهورا من واقع حال المسلمين بعد انقلابهم من القوة إلى الضعف ومن الكثرة إلى القلة - إلا أنه ينبذ التمادي فيه والسلخ به من إجراء استثنائي يستجيب للقاعدة الأصولية: «الضرورات تبيح المحظورات» إلى سلوك يومي يمارسه المرء دون قيود تذكر فينتقل بالتكرار وتوطئ النفس عليه مع القاصي والداني إلى الأبناء فيحاكوه. فشيخنا يدرك أن العادة عدوى، لذلك يعمل على التقيص من مساحة الإباحة ليكون الكذب مجرد رخصة لا يلجأ إليها إلا عند الضرورة القصوى: أي خطر الهلاك. هاهنا يفترق الجمهور فرقتين: أما الأولى فاستغرغ جهده في الحد من مجالات الارتفاع بسمة الكذب وانتزاعها من مدرأها الأصلي، وقصرها- في ما يمكن أن يفهم من حرجه في مقاربة هذه المسألة - على حالي الضعف والعداوة لذلك قال مجاهد حاسما:

هذا الحكم كان ثابتاً في أول الإسلام لأجل ضعف المؤمنين فأما بعد قوة دولة الإسلام فلا (17).

فظاهر الآية سالفة الذكر إنما

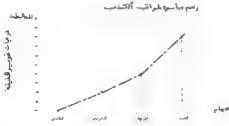
يدل أن النغمة إنما تحل مع الكفار الغالين (18).

وأما الثاني فقد عمل على توسيع المساحة فذهب عوف في روايته عن الحسن إلى أن النغمة

جائزة للمؤمنين إلى يوم القيامة، وهذا القول أولي، لأن دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الإمكان (19).

فهما يكن الحال - غالبا أو مغلويا - يجز للمسلم ممارسة الكذب دوما للضرورة العائقة عليه فردا أو جماعة. وهذا خطب يطم وأمر لا يتم، إذ قد يجد ضعاف النفوس فيه مندوحة لقضاء حوائجهم وتحصيل المنافع حتى وإن كانت الطرق غير مسموح بها. ذلك ما يكشف عنه موقف اتخذته النبي عندما حاول بعضهم تفعيل سمة الكذب في انعقاد معاهدة وفق

- النفس والدين والعقل والمال والنسل - والإعلاء من شأن الإسلام ليهيمن على الدين كله، فإن حيز ممارسة الكذب يتسع ويضيق وفق محددين هما قاعدة أصولية: جلب المنافع ودرء المفاسد؛ وبناء على ذلك فإن هذا الحيز في استوائه بين المحمود والمذموم معياراً أخلاقياً والحلال والحرام معياراً دينياً - وغالباً ما ينضوي الأول تحت لواء الثاني - تمتد من الإيهام إلى المغالطة.



يوضح الرسم حيز الكذب بما هو ضيق يمارس على «الحقيقة»، والمحدد في ذلك كما سلف ذكره إنما هو حاسية المصطنع إليهم ومداهما؛ فقد يكتسب المرء الحقيقة دون أن يتألمها بل يكتسبها بغير ألم، فإذا رأى في كتابها نفعاً والروح بها ضحوا للمسلمين كان الأول أولى. يشهد على ذلك ما روي عن أبي هريرة إذ يقول:

حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعامين: فأما أحدهما فينته (18).

فعلى الرغم من أن المحدث الشهير خالف الحديث النبوي:

حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا حماد، أخبرنا علي بن الحكم عن عطاء عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة. حديث حسن (19) إلا أنه لا يعتبر نفسه أثماً في حق المؤمنين بل محسناً. فالغرض من بث سنة النبي أعمالاً وأقوالاً ليست لذاتها، وإن لم يكن فلا تشر بين جميع المسلمين إذ

هذه إنما تتميم مكارم الأخلاق. فحين يخف الكذب في كل مجال من المجالات المذكورة - بل إن منهم من فسح للمال وتحصيله مكاناً لإجرائه: الحكم الخاص: التقية جائزة لصون النفس، وهل هي جائزة لصون المال يحتمل أن يحكم فيها بالجواز، لقوله صلى الله عليه وسلم: «حرمة مال المسلم كحرمة دمه» ولقوله صلى الله عليه وسلم: «من قتل دون ماله فهو شهيد» ولأن الحاجة إلى المال شديدة والماء إذا بيع بالغبغبي سقط فرض الوضوء، وجاز الاقتصاد على التيمم دفعاً لذلك القدر من نقصان المال، فكيف لا يجوز ههنا والله أعلم (17). لقد سُقت منظومة القيم من أسسها وصير بالمسلم من المجاهدة لترسيخها إلى العتب بها واستغلال رخصتها مستنداً دائماً وأبداً إلى النصوص ذاتها وقد التوت وطوعت. لمواجهة عتب هذا شأنه حاول بعض الفقهاء وضع قيود صارمة على ممارسة الكذب تجلّي ذلك في السجالات حول مراتبه وأوقاته.

### 3 - مراتب الكذب وأوقاته

حدثنا شيبان بن فروخ حدثنا أبو الشهباء عن الحسن قال: قال عبيد الله بن زياد معقل بن يسار الغزني في مرضه الذي مات فيه، قال معقل: «إني محدثك حديثاً سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم لو علمت أن لي حياة ما حدثتك. إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاشٍ لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة».

صحيح مسلم

إن الكذب مراتب إنما يحددها القصد والنية، فليس لهذه السمة وجه واحد في نيتها ولا يعد واحد في الغاية منها؛ وتعدد الأبعاد والوجوه تملأ المجالات التي فيها تنزل ويجريها المرء. فإذا كانت الحكمة من إباحته رفع الحرج هدفاً قريباً داخل مقولة التيسير في الدين بما هو ناظم للعلاقات والمعاملات على المستويين الأفقي - أقصد عالم الشهادة - والعمودي - أقصد الخيب - وحفظ النفس هدفاً متوسطاً داخل سلم الكليات الخمس

قد يَصْنَعُ المحدثُ ببعضها أو يقصرها على «فتة» دون أخرى بسبب خطورتها. وتتصاعد وتيرة الكذب لتتحرف الحقيقة بالتضخيم والمبالغة إما إيجاباً فيعظمها وإما سلباً فيصغرها، أو تُزَيَّفُ عبر الزيادة والنقصان: فإن كان التحريف يحافظ على الحقيقة كما هي في أصل وجودها فإن التزييف يمارس التحوير عليها، أو القلب أن يأتي المرء بضدها، الباطل -ج- ذلك ما اختلف في شأنه الفقهاء بتبدل الأحوال من جهة واختلاف المذاهب من جهة أخرى. قال القاضي:

لا خلاف في جواز الكذب في هذه الصور واختلفوا في المراد بالكذب المباح فيها ما هو: فقالت طائفة هو على إطلاقه وأجازوا قول ما لم يكن في هذه المواضع للمصلحة وقالوا الكذب المذموم ما فيه مضرة واحتجوا بقول إبراهيم صلى الله عليه وسلم: «بل فعله كبيرهم وإني سقيم» وقوله إنها أختي (20).

فمن أباح الكذب على إطلاقه إنما طائفة من جماعة التأويل، مستندة في ذلك إلى الآية وتفسيرها على لسان النبي حين قال:

إن إبراهيم صلى الله عليه وسلم لم يكذب قط إلا ثلاثاً: اثنتان في ذات الله تعالى في قوله: «إني سقيم» وقوله: «بل فعله كبيرهم هذا» وبينما هو يسير في أرض جبّار من الجبابرة إذ نزل منزلاً، فأتيه الجبار فقبل له: إنه نزل ههنا رجل معه امرأة هي أحسن الناس قال: فأرسل إليه فسأله عنها فقال: إنها أختي، فلما رجع إليها قال: إن هذا سألتني عنك فأبأته أنك أختي، وإنه ليس اليوم مسلم غيري وغريك، وإنك أختي في كتاب الله فلا تكذّبيني عنده، وساق الحديث (21).

وتنهل عن السبب متعلقة باللفظ، فالتني إبراهيم لم يسجر سمة الكذب قلباً إلا حين حوصر بالهلاك من جهتين: الأولى في قومه وهم الساعون إلى

قتله الظالمون على ضلالتهم يعمهون -حسب التعبير القرآني- فمارس الكذب في أعلى درجاته سخرية، إذ أن كبير الأصنام ليست له حركة ذاتية، وتقية. الثانية في مصر وهو المهاجر إليها الغريب عنها أمام أعتى طائفة في علة ذلك، لا جرم أن كانت المغالطة قصد المخادعة بما لديه من أسلحة. فإن المأذون فيه بالخداع والكذب في الحرب حالة الحرب خاصة وأما حال المبايعة فليست بحال حرب كذا قال وفيه نظر (22). إن الحالين المذكورتين يتبين منهما المتلقي دون عنت كون النبي إبراهيم يلود عن عرضه، حين ادعى أن صاحبه أخت له، ويقصد نفسه من الموت حين زعم أن كبير الآلهة قد حطم الآلهة الأصغر منه شأنًا، وهو في هذا وذاك يعتبر في ساحة حرب كان فيها أعزل من العتاد والعُدّة. ولكن إجراء سمة الكذب لم تكن على سميت واحد، إذ كان في قومه قد استعمل الكذب الصراح في حين كانت التورية والمعارض أداته عند مواجهة الحبار الطاغية.

فإنما اختلط فيه الفقهاء وقالوا وأطالوا وهم يَكُونُ للمسلم في أرض الكذب من أدوات إجرائه. وما اختلفوا إلا بسبب مقياس الحكم على الكذاب: أقول إن الموعول عليه في هذا إنما علاقة المسلم بالخالق لا بالخلق لأن النية هي المعتبرة وأولية من أوليات الحكم على سلوكه في معاملاته. فعين يقرر الفخر الرازي في بسط الحكم الأول قائلًا:

الحكم الأول: أن التقية إنما تكون إذا كان الرجل في قوم كفار، ويخاف منهم على نفسه وماله فيدبرهم باللسان، وذلك بأن لا يظهر العداوة باللسان، بل يجوز أيضاً أن يظهر الكلام الموهم للمحبة والموالة، ولكن بشرط أن يضمّر خلافه، وأن يعرض في كل ما يقول، فإن التقية تأثيرها في الظاهر لا في أحوال القلوب (23).

مستنداً إلى الآية: «إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان» (النحل، 601)



ليتم مكارم الأخلاق - عن أن يسمح بالكذب الحقيقي، فلا يخصص فيه سوى إبان اشتعال أتون الحرب. يقوي هذا الحكم ما ورد عن النبي نفسه حين يقول ما لنقطة:

حدثنا محمد بن عثمان الدمشقي أبو الجماهر قال: حدثنا أبو كعب أيوب بن محمد السعدي قال: حدثني سليمان بن حبيب المحاربي، عن أبي أمامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَنَا زَعِيمٌ بِبَيْتٍ فِي رِبْضِ الْجَنَّةِ لِمَنْ تَرَكَ الْكُذْبَ وَإِنْ كَانَ مُحَقَّقًا، وَبَيْتٍ فِي وَسْطِ الْجَنَّةِ، لِمَنْ تَرَكَ الْكُذْبَ وَإِنْ كَانَ مَازِحًا، وَبَيْتٍ فِي أَعْلَى الْجَنَّةِ لِمَنْ حَسَّنَ خُلُقَهُ (25)

فالأصفة مذمومة حتى في الهزل فما بالك إذا كان جدًا.

ولا يمارض ذلك ما تقدم من أنه كان إذا أراد غزوة وري يغيرها فإن المراد أنه كان يريد أمراً فلا يظهره كان يريد أن يفرز وجهه الشرق فيسأل عن أمر في جهة الغرب ويتجهز للسفر فيظن من يراه ويسمعه أنه يريد جهة الغرب وأما أن يصرح بإرادته الغرب وإنما مراده الشرق فلا والله (26).

تلك هي صلة النبي بسمه الكذب، وتلك هي الأداة المستعملة فيه، إذ أنه في ميدان القتال يوهم العدو ويروغه من دون أن يبلغ به الأمر قلب ما استقر في القلب. لذلك يجد المسلم أمامه الممارض عدة أساسية، يورد ابن أبي شيبة ما روي عن عمر بن الخطاب أنه قال:

حدثنا معاذ بن معاذ عن التيمي عن أبي عثمان قال: قال عمر: إن في الممارض ما يكف أو يعف الرجل عن الكذب (27).

ويكون هذا بالاشتغال على التعريض والكناية والتورية فيكون كذبه تلميحا لا تصريحاً، وله في جدول اللغة العربية ترسانة من هذا اللون. واختلاف هذه الظواهر بلاغي، لكن خطورتها تتعقد في علاقة

فأنه يعيد - متبعاً درب الجمهور - صياغة المنظومة الأخلاقية؛ الأساس بقاء المسلم على إسلامه مهما يكن اللفظ الصادر عن لسانه، وسلوك هذا شأنه يدرج ضمن دائرة النفاق وفق سلم القيم الخلقية المجردة ولكن المعبر في مجالنا هذا إنما هو إسقاط عناصر السلم على سياقات جرياتها في الواقع. هاهنا كان حرص النبي وشق من الفقهاء والأصوليين على توضيح مساحة المباح لاسيما في الآليات المستعملة. وما يوضح هذا، الخبر الآتي ذكره:

سألت بعض شيوخي عن معنى هذا الحديث [يقصد: حدثنا قتبية بن سعيد حدثنا سفيان عن عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من لكعب بن الأشرف فإنه قد أذى الله ورسوله قال محمد بن مسلمة أتحب أن أقتله يا رسول الله قال نعم قال فأنه فقال إن هذا يعني النبي صلى الله عليه وسلم قد عانا وسألنا الصدقة قال وأيضاً والله لئمتله قال فإذا قد اتبعنا ففكره أن ندعه حتى ننظر إلى ما يغير أمره قال فلم يزل يكلمه حتى استمكن منه فقتله] فقال الكذب المباح في الحرب ما يكون من المعارض لا التصريح بالتأمين مثلاً. قال وقال المهلب موضع الشاهد للترجمة من حديث الباب قول محمد بن مسلمة قد عانا فإنه سألنا الصدقة لأن هذا الكلام يحتمل أن يفهم أن أتباعهم له إنما هو للدنيا فيكون كذبا محضاً ويحتمل أن يريد أنه أتمينا بما يقع لنا من محاربة العرب فهو من معارض الكلام وليس فيه شيء من الكذب الحقيقي الذي هو الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه ثم قال ولا يجوز الكذب الحقيقي في شيء من الدين أصلاً قال ومحال أن يأمر بالكذب من يقول: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» انتهى (24).

فالشيخ المسؤول ينزه النبي - والإسلام ديناً جاء

أن عدّ من يقتل في سبيل تلك القضية شهيداً. ولكن لم تأخر «حكمه»؟ إن الذين جاهدوا في العراق كانوا من نحل مختلفة، فقيم المسلم السني والمسلم الشيعي، وفيهم من يعتنق عقيدة مغايرة للإسلام بل إن النظام القائم آنذاك يدرج ضمن الأنظمة الخارجة عن الدين في عرف شق من جماعة التأويل. فهل أن فتوى شيخ الأزهر يطابق لفظها ما استقر في ذهن سامعيه؟ لا يمكن اتهام الشيخ بالكذب، ولكن لا يمكن الجزم بأنه تجاوز في الدين؛ مدار الأمر إذن معنى كلمة «شهيد» المقصود من كلامه. فـ: الشهيد في الأصل من قُتِلَ مجاهداً في سبيل الله، ثم اتسع فيه فأطلق على من ساء النبي، صلى الله عليه وسلم، من البطون والفرق والحرق وصاحب الهذم وذات الجنب وغيرهم، وسُمّي شهيداً لأن ملائكة شهود له بالجنة. وقيل: لأن ملائكة الرحمة تشهده، وقيل: لقيامه بشهادة الحق في أمر الله حتى قُتِلَ، وقيل: لأنه يشهد ما أعد الله له من الكرامة بالقتل وابن منظور في إعرابه إنما يشير إلى المعنى المشهور بعد أن صار الرب إلى المصطلح. لكن المعنى الأولي - وهو بئيه إليه في تأويل الصفة ذاتها وتعليقها - يظهر في قوله: والشهيد الحاضر. وقيل من أبنية المبالغة في فاعل فإذا اعتبر العلم مطلقاً، فهو العليم، وإذا أضيف في الأمور الباطنة، فهو الخبير، وإذا أضيف إلى الأمور الظاهرة، فهو الشهيد، (31) فماذا أضمر شيخ الأزهر حين أفتى بتلك الفتوى الشهيرة: أقصد ذاك الذي يكون الملائكة شهوداً له بالجنة، ولقيامه بشهادة الحق في أمر الله فيكون الدفاع عن الأوطان والموت في سبيلها شهادة مهما يكن تصور صاحبها، أم ذهب قصده إلى المعنى الأولي: أي القتل لا يعدو أن يكون مجرد حاضر معين للوقائع، فلا تكتب له الشهادة في دلالاتها الفقهية إذا قتل في الحرب دفاعاً عن قضيته وهو غير مسلم؟ تلك أدوات يلجأ إليها المرء لتجنب الهلاك، وجماعة التأويل - لاسيما

المسلم بغيره ومقصده حين يستعملها. أما الكناية والتعريض فقد قال السيكي في كتاب الإعراب في الكناية والتعريض الكناية لفظ استعمل في معناه مراداً منه لازم المعنى، فهي بحسب استعمال اللفظ في المعنى حقيقة، والتجاوز في إرادة إفادة ما لم يوضع له، وقد لا يواد بها المعنى بل يعبر بالملزوم عن اللازم وهي حينئذ مجاز. ومن أمثلته «قل نار جهنم أشد حراً» فإنه لم يقصد إفادة ذلك لأنه معلوم، بل إفادة لأزمة وهو أنهم يردونها ويجدون حرها إن لم يجاهدوا. وأما التعريض فهو لفظ استعمل في معناه للتلويع بغيره نحو «بل فعله كبيرهم هذا» نسب الفعل إلى كبير الأصنام المتخذة آلهة كأنه غضب أن تعبد الصغار معه تلويعاً لمبايذها لأنها لا تصلح أن تكون آلهة لما يعلمون إذا نظروا بعقولهم من عجز كبيرها عن ذلك الفعل والإله لا يكون عاجزاً فهو حقيقة أبداً (28). وأما التورية فقد شرحها الزركشي بما لفظه: وتسمى الإيهام والتخييل والمغالطة والتوجيه، وهي أن يتكلم المتكلم بلفظ مشترك بين معنيين قريب أو بعيد وإيراد المعنى البعيد، يوهم السامع أنه أراد القريب فاللفظ قد يحتمل معنيين، فيلقي المتكلم في روع سامعه أنه إنما أراد معنى يستجيب لانتظاراته، أقصد القريب من ذهنه حسب مقام محدد لكنه في المقابل يضمّر غيره. والمثال على التعريض ما ذكره السيوطي موضحاً: «إنما يتذكر أولو الألباب» [الرعد، 91]، فإنه تعريض لزم الكفار، وإتهم في حكم البهائم الذين لا يتذكرون (29). والكناية كقول من يتوقع صلة: والله إنني محتاج، فإنه تعريض بالطلب مع أنه لم يوضع له حقيقة ولا مجازاً، وإنما فهم من عرض اللفظ: أي: جانب (30) والتورية تتجلى في ما اختلف فيه الناس إبان الهجمة على العراق حين تردد شيخ الأزهر في إلحاق ضحايا تلك الحرب بزمرة الشهداء: فقد ألقى نفسه أمام مفارقة لم يجد من مخرج لها سوى الاستجابة للضغط الشعبي عليه

في عينه وتظل في تدبير معاشك ومعادك عالة عليه؛ وقد يكون مراده رصّ البنيان فأنت في عرقه أخ في الدين وجب التأني بك عن القزقة؛ وقد يراك عدواً والواجب يحتم مغالطتك بالخداع والمكر فحين يحرك سمة الكذب من حيز إلى آخر ويجريها من أنانها إلى أقصاها إنما يدرج ذلك ضمن المجاهدة ضدك وتدريب الدرب لتصوراته واعتقاداته تهيمن على الفضاء كله قولاً وعملاً. ولعل ما يسهم في إنجاح جماعة التأويل في بث هذا السلوك وتوسيع المكان له في حياة المسلم التداخل بين منظومة القيم الأخلاقية المجردة وبين تعاليم الدين - كما صاغوه بعد رحيل النبي الكريم. فالصلام الناشب بين هذه التعاليم وبين منظومة حقوق الإنسان الحديثة مؤشر على رغبة تلك الجماعة، فقهاء ومفكرين، في استعادة الهيمنة على مسطح الخطاب العربي، فسؤال «الهوية» مثلاً ليس المقصد منه الذود عن قيم المجتمع العربي الإسلامي الواقعي - فمجتعنا يتبنى قيماً إنسانية لم يجد عصابة في نماذجها مع مقاصد التشريع الأساسية، ولنا في موقف الأفغاني سلطان على ما أقول، إذ اعتبر شعوب أوروبا ذوي أخلاق إسلامية دون أن يكونوا على دين الإسلام - بل العمل على تشييد «مجتمع إسلامي» منشود، فاعلمه.

### في التماسخ :

في معمعة هذا التشييد يجرد العاملون عليه كل أسلحتهم، والكذب منها، إذا اتصل الأمر بمن يرون فيه عدواً إما يهاب فيهادن وإما ضعيفاً فيستدرج فيفتكر. وهم في خضم ذلك لا يستثنون مجالاً بدءاً بالأسرة والمجتمع وانتهاء بالاقتصاد والسياسة، مراهنين غالباً على حسن نية مخاطبهم وذووله عما يتحجب ويعبر بليل. لا ريب أن الحقل السياسي اليوم قد باتت الخديعة قطب الرحى فيه، والإدارة

المحدثين - أباحتها بل حرصت عليها لرفع الحرج مهما تكن درجته. قال الطيبي : وذلك يفعل إما لتبويه جانب الموصوف، ومنه : «ورفع بعضهم درجات» [البقرة، 352]؛ أي: محمداً صلى الله عليه وسلم إعلاءً لقدره؛ أي: أنه العلم الذي لا يشبه. وإما لتلطّف به واحتراز عن المخاشنة، نحو : «وما لي لا أعبد الذي فطرني» [يس، 22]؛ أي : وما لكم لا تعبدون بدليل قوله : وإليه ترجعون [يس، 22]، وكذا قوله : آتخذ من دونه آلهة [يس، 32]، ووجه حسنه إسماع من يقصد خطابه الحق على وجه يمنع غضبه إذ لم يصرح بنسبته لباطل والإعانة على قبوله إذ لم يرد له إلا ما أراداه لنفسه. وإما لاستدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم، ومنه : لئن أشركت ليحبطن عملك [الزمر، 56]، خوطب النبي صلى الله عليه وسلم وأريد غيره لاستحالة الشرك عليه شرعاً (32) ولنا في فتوى شيخ الأزهر خير دليل على ما سبق-خ. إن التلغظ في ذاته لا يورط صاحبه في «الاثم» فسواء على التلقي فهم المعنى المشهور أو المعنى الأولي فإن التقويم لا يشمل، لأن المسلم في هذا المجال لا يصدر في حكمه على سلوكه اللغوي عن معايير مشتركة، ومن الخطأ الذهول عن تبدل المنظار بتبدل المعيار؛ فمن يتوهم أنه برمي الإسلاميين اليوم بالكذب معتقداً أن في ذلك شبهة أو خطأ من منزلته عند الناس فقد ضل عن السبيل إذ هذه «التهمة» غير معتبرة إلا في علاقته بالدين كما صاغته جماعة التأويل. وهي التي تعمل دون كلل ولا حرج على تبرير كل ما يمارسونه على هذه الصفة من تعسف ذريعتهم أغلب الأحيان أحوال دعت النبي الكريم إلى إيأحته ليوسعوا من مجالاتها ويتقبلوا بالكذب من سلوك طارئ إلى عادة، ذاك دينهم. يقتضي ذلك التعرف على موقع المخاطب ومنزلته عند المسلم، والتثبت من تصوره للمقام كله. فقد يرى أن الكذب عليك من باب جلب المصالح ودرء المفاسد فأنت قاصر

الآخر ومن المفروض عندهم أن تكون الزوجة ولكن الوقائع تختلف شهادتها، ناهيك عن العلاقة بين الشعوب والأحزاب والقوى الاقتصادية-السياسية المختلفة. فهم نتيجة استهانتهم بتحريك سمة الكذب وإجرائه سلوكا يهدرون معمار القيم الأخلاقية ويمهدون الطريق للانتهازية في الحياة الاجتماعية والميكافلية في مجالي الاقتصاد والسياسة. إنهم في حرب لا يتغير منها سوى المواقع، ولكل موقعة سلاح. وليس في ذلك مسايرة لما تقتضيه موازين القوى فيكون الأمر مجرد نسخ «السياسة الدولية»؛ إن الانخراط في مسار كهذا واعتبار السياسة مكرا متصلا وإدارة شؤون الناس لعبة شطرنج - على نيل هذه اللعبة - يقضي بالقطع مع نداء السمو والتعالي، وينشئ مجتمعا يستنسخ الجماعات الأثرية تلك التي كان الإلزام الأخلاقي فيها قائما على إهدار قيمة الإنسان فترتد بالعدالة وهي نواة الأخلاق الصلبة إلى **عسكري الإديني** أعني المقايضة، في حين من المعلوم في كل الرسالات والأفكار العظيمة أنها ترقى بهذه النواة لتزرعها في المطلق ليس من باب المثالية إنما أمانة على التجاور والوثوب نحو تفكيك نوى معط اجتماعي يعيد إنتاج تشكيلات رثة. وما كان لها أن تنجز ما أغزته لولا تفتح نفوس معتنقيها على آفاق منشودة لا تنفك عن النداء، نداء العلو.

الأمريكية غموض، فإدارة شؤون الناس بالمرور والخداع يدرج ضمن «البراغماتية» بما هي خلفية نظرية تعلني من شأن النفعية في الصلات كلها، القريبة منها والبعيدة، الداخلية والخارجية. فما يروجها البعض «أن ليس لأمريكا صديق بل مصلحة»، مؤشر على هذا. إلا أن المروجين يغفلون - عن جهل أو عمد - عما يفهمه السياسيون من عبارة الصداقة، إذ لا يرون من جميع سماتها سوى المنفعة والمصلحة المتبادلة ويهدرون كل السمات الأخرى. لقد علق الإسلام قرآنا وسنة الكذب بالضرورة، فاحتسرت فيه المواقف وكادت تتوقف على حال الحرب إبان اشتعال نائرتها أما المعاهدات والمبايعات والعلاقات الإنسانية فإنه يستعيده قدر الممكن وعمل على حفظ حيزها ضمن مدارها الأصلي السلمي؛ لكن جماعة التأويل ترى الواقع حربا لا تكف عن الاضطرام، وليس صراعا وتدافعا، فكتبوا برؤيتهم هذه على المسلم - كما على الذين من غيره - خوضها فلا تنقطع إلا بنهاية العالم، بل إن السلم وتحويل **الجزى** الصراخ نحو مجالات المهمة يعدونهما علامة على القبالة، والمحصول من ذلك أن الروابط كلها تقوم على الغلبة والقهر فيعيدون إنتاج ما جاء الإسلام ونبهه الكريم للقطع معه: العصية؛ ومن نافل القول إن تعبيراتها مختلفة، فمؤسسة الزواج في عرفهم ساحة وغى لا تخلد إلى السكينة إلا إذا سلم أحد الطرفين بسيطرة

- (1) متبع الأخلاق والدين، ص. 62.
- (أ) وهي تناظر عبارة الرومة التي تكثف من جهتها الأخلاق المحمودة
- (2) التمهيد، ص. 253.
- (3) سنن أبي داود، ج. 7، ص. 341.
- (4) الموطأ، ص. 318.
- (ب) وقد سبق للعرب في وثيقتهم أن يهضوا بالعمل نفسه بنحت أبقونة «حرافة» إن صدقنا الرواية القائلة بكون الاسم يطلق على رجل كان كثير الكذب، في ما يروي من أخبار؛ بيد أن العرب التحذرو مصدرا للمثمنة الأدبية في حين اتخذ المسلمون مسيئة مصدرا للعداوة الدينية.
- (5) شرح النووي على صحيح مسلم، ص. 157.
- (6) نفسه
- (7) نفسه
- (8) نفسه
- (9) نفسه
- (10) مفاتيح الغيب، المجلد الثالث، الجزء الثامن، ص. 193.
- (11) المصدر السابق، ص. 194.
- (12) التحرير والتنوير،
- (13) المصدر السابق، ص. 194.
- (ت) إن جنوح الراوي إلى سي لوفد لثاني مقترن بوضعية المسلمين في عصره، على خلاف ما كانوا عليه في عهد مجاهد، فموازين القوي والعمية والظفر بحضرة مبرة الكذب وساحة الإباحة فيه.
- (14) للمصدر السابق، ص. 194.
- (15) المصدر السابق، ص. 194.
- (16) شرح الباري، ج. 6، ص. 159.
- (ث) نشير مثلا إلى ما كان يدعي إلى "تأليفه قلوبهم" من أسرار رغم صمودهم على وثنيهم وعندما نال المسلمون الغلبة علفت هذه العطية لأنهم لا يرون في مهادتهم نفعا. وهذا الحكم يظل جائزا إذا مثل السب
- (17) معاني الغيب، المجلد الثالث، الجزء الثامن، ص. 194.
- (18) فتح الباري، ج. 1، ص. 216.
- (19) المصنف، ج. 6، ص. 232.
- (ج) يبدو من حلال أحاديث النبي أن قلب الحقيقة ويلوع المسلم درجة الكذب الصراح لا يباح إلا عند الضرورة القصوى: أي حفظ النفس.
- (20) شرح النووي على صحيح مسلم، ج. 16، ص. 134.
- (21) التحرير والتنوير سورة الأبياء
- (22) شرح الباري، ج. 6، ص. 159.
- (23) معاني الغيب، المجلد الثالث، الجزء الثامن، ص. 193-194.
- (24) شرح الباري، ص. 160.
- (25) المجمع الأوسط
- (26) شرح النووي على صحيح مسلم، ج. 16، ص. 134.
- (27) المصنف، ص. 185.
- (ح) واضح أن النبي لم يلجأ إلى هذا الضرب إلا في حال الحرب.

28) الإتيان في علوم القرآن، ج. الثاني، ص. 47.

29) الإتيان في علوم القرآن، ج. الثاني، ص. 47.

30) نفسه

31) لسان العرب، مادة (ش. ه. د.).

32) الإتيان في علوم القرآن، ج. الثاني، ص. 47.

ح) يصدق الأمر على الشيخ يوسف القرضاوي حين كان محمد البوعزيزي عنده شهيداً لكنه أراد له أن يكون موضوع دعاء عشاء يقرأ له «قتل نفسه»، وبذلك فإنه لا يقول بانطلاق «الشهادة» في عرف الفقهاء إذ حين ينالها المسلم فتقضى عن ذلك. ولعلنا في حاجة إلى طرح السؤال ذاته على شيخ الإخوان المسلمين عن المقصود من لفظ «شهيد» عندنا؟ بل ما هو موقف التيار الديني عامة من شهيد تونس؟

## المصادر والمراجع

- الإتيان في علوم القرآن، الإمام جلال الدين السيوطي، دار مكتبة الهلال بيروت لبنان د.ت.
- لسان العرب، للإمام العلامة أبي الفصّل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري الطبعة الأولى 1300 هـ دار صادر بيروت
- المصنف، عهد الله بن محمد بن أبي شيبة دار الفكر 1414 هـ - 1994 م
- للمعجم الأوسط، لمصنف أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، منشورات دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة د.ت.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة بيروت لبنان د.ت.
- التصدير الكبير للإمام المصنف الرازي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، 1422 هـ - 2001 م بيروت - لبنان
- تفسير التحرير والتنوير، الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور،  
<http://www.atafisir.com/Tafasir.asp?MadhNo=7&TafasirNo=54&SoraNo=3&AyahNo=28&Display=yes&Page=5&Size=1&LanguageId=1>
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى 1347 هجرية - 1929 ميلادية
- موطأ الإمام مالك، أبي عبد الله مالك بن أنس الأشجعي، مكتبة أبي بكر الصديق، إهداءات 1998 مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع القاهرة
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، الإمام الحافظ بن عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر السري القرطبي الجزء السادس عشر تحقيق عمر البجليدي وسعيد أحمد أعراب 1405 هـ - 1985 م
- مبعا الأخلاق والدين، هري برصون ترجمة سامي المروسي وعبد الله عبد الدائم الهيئة المصرية العامة للثقافة والنشر 1971
- سنن أبي داود، تصيف الإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، دار الرسالة العالمية د.ت.

# مفهوم «الاختلاف» في القرآن من الطبيعي إلى الثقافي

رمضان بن رمضان / باحث، تونس

## 1 - من الدلالة المعجمية إلى الاستعمال القرآني :

جذر كلمة «إختلاف» التي هي مصدر من فعل إختلف (خ، ل، ف) وقد ورد لهذا الجذر من الكلمات صيغ متعددة وذات معان مختلفة يقال إختلف الرجل أخذته من خلفه وإختلفه جعله خلفه ويقال أيضا إختلف الرجل جعله خلفه أي رده إلى خلفه أي وراءه أو وراء ظهره. وقال ابن سكيت (1): ألفت على فلان في الإبتاع حتى إختلفت أي جعلته خلفي أي تجاوزته. وما تشي به هذه المعاني أن الاختلاف حركة فيها تجاوز لوضعية سابقة نحو وضعية جديدة فهي حراك مغض إلى وضع آخر مختلف.

والخلف للأشرا من الناس يقول تعالى : «فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة...» سورة مريم، الآية 59، والخلف للأخيار من الناس قرنا كان أو ولدا ومنهم من اعتبر الخلف يكون في الخير والشر (2).

ويقال قعد خلاف أصحابه أي لم يخرج معهم وخلف عن أصحابه كذلك والخلاف: المخالفة والخلاف المضادة وقد خالفه مخالفة وخلاقا. وخالفه إلى الشيء عصاه إليه أو قصده بعد ما نهاه عنه وهو من ذلك وفي

التنزيل العزيز : «وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه» سورة هود / الآية 88. في صيغة فاعل خالف يتخلف المعنى شكل التفاعل بين رأيين وبين سلوكين متضادين وهذا التفاعل قد يقضي إلى وضع جديد. توافق كما يمكن أن لا يقضي إلى أي شيء. وتختلف الأسماء باختلاف لم يتفقا وكل ما لم يتساو، فقد تختلف ويختلف. قال تعالى: «والنخل والزروع مختلفا أكلا...» سورة الأنعام / الآية 141.

كما أن للجذر مشتقات ذات معنى تهجيني سلبى مثل الخلف والخالف والخالفة وتعني الفاسد من الناس والهاء للمبالغة، قال عز وجل : «رضوا بأن يكونوا مع الخوالف» سورة التوبة / الآية 78.

فعل اختلف على وزن افتعل وفعل تخالف على وزن تفاعل كلاهما مزيد بحرفين ويشتركان في نفس المعنى وهو تشارك شخصين أو أكثر في الخلاف -أي المشاركة ويشترط في فاعل الفعل الذي على وزن تفاعل وافتعل والذي يدل على المشاركة أن يكون متعددا أي متكونا من اثنين فأكثر.

إن الفعل الأكثر تواترا في القرآن هو فعل اختلف وقد ورد في صيغ متعددة: في الماضي مفردا وجمعا

يقول تعالى: «وما اختلف فيه إلّا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم» سورة البقرة / الآية 213. وقوله تعالى: «وما كان الناس إلّا أمة واحدة فاختلقوا» سورة يونس / الآية 19. في المضارع مع المخاطب الجمع قال تعالى: «ثمّ إليّ مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون» سورة آل عمران / الآية 55. ومع الغائب الجمع، قال تعالى: «فإلّه يحكم بينهم يوم القيامة فيها كانوا فيه يختلفون» سورة البقرة / الآية 113. كذلك استعمل الفعل في صيغة المبني للمجهول مرّة واحدة قال تعالى: «ولقد أتينا موسى الكتاب فاختلف فيه» سورة هود / الآية 110.

كذلك ورد في القرآن مشقان اثنان: هما المصدر: إما معرفًا بالإضافة كقوله تعالى: «إنّ في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها». سورة البقرة / الآية 104.

وإما مصدرًا نكرة موصوفة كقوله تعالى: «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا» سورة النساء / الآية 82. أمّا المشتق الثاني فهو اسم الفاعل وقد ورد مفردًا كقوله تعالى: «يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس». سورة النحل / الآية 69. وجمعًا مثل قوله تعالى: «عمّ يتسائلون عن النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون». سورة النبأ / الآية 3.

لقد بلغ مجموع الآيات التي ورد فيها فعل اختلف في صيغه المتعددة ومشتقاته المتنوعة اثنين وخمسين آية. منها ست وثلاثون آية مكيّة وست عشرة آية مدنيّة وقد توزعت على النحو التالي: الأفعال التي وردت في صيغة الماضي: 17 آية، الأفعال التي وردت في صيغة المضارع: 16 آية، فعل في صيغة المبني للمجهول: آية واحدة، المصدر ورد في 7 آيات واسم الفاعل في عشر آيات (3).

ومّا يلاحظ في هذه الآيات جميعها أنّ «الاختلاف» سواء ورد فعلاً أو مصدرًا أو اسم فاعل، قد اتصل

بمجالين اثنين هما: مجال الطبيعة ومجال الإنسان. أمّا الأفعال فكلّها اتصلت بالإنسان، فمنها ما يتوجه إلى الناس عامة مثل قوله تعالى: «وما كان الناس إلّا أمة واحدة فاختلقوا» سورة يونس / الآية 19 ومنها ما يتوجه إلى المؤمنين مثل قوله تعالى: «قال قد جئتكم بالحكمة ولأبين لكم بعض الذي تختلفون فيه» سورة الزخرف / الآية 63. وقد نزلت في عيسى الذي بعث ليبيّن لليهود ما اختلفوا فيه ممّا يعينهم من أمر دينهم.

أمّا المصدر واسم الفاعل فقد تناولوا المجالين الطبيعي والإنساني. قال تعالى: «ألم تر أنّ الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها» سورة فاطر / الآية 27. ثمّ قوله تعالى: «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين» سورة هود / الآية 118.

## 2 - «الاختلاف» مظهر من مظاهر الطبيعة:

إنّ الآيات التي تناولت «الاختلاف» كظاهرة من ظواهر الطبيعة شملت الليل والنهار والجبال والدواب والأنعام والزرع والثمار والناس بأنسنتهم وألوانهم بلغ عددها خمس عشرة آية منها آيتان مدنيّتان والبقية آيات مكيّة (4). ولهذا دلالة العميقة في مستوى التبشير بالدين الجديد وترسيخ فكرة التعالي المطلق ووحديّة الله، وذلك من خلال بناء عقيدة جديدة قوامها التدليل على قدرة الله على الخلق والإيجاد من عدم فتكون عملية استيطان فكرة «الاختلاف» في عقيدة المؤمن كمظهر جلّي من مظاهر الطبيعة منبثق عن أصل واحد مدعاة للمؤمن خاصة وللإنسان عامة للتفكّر والاعتبار بقدرة الله على الخلق. وسنحاول في هذا العنصر تدبّر بعض الآيات الدالة على ذلك.

يقول تعالى: «وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا أكله والزيتون والرمان مثابه» سورة الأنعام (مكيّة) / الآية 141.



لقد أورد الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في تفسيره أن المقصود من الآية هو الاستدلال على أنه الصانع وأنه المنزود بالخلق فكيف يشركون به غيره (5). فمختلفا أكله هي حال من الزرع عامة وأن النخل والجنات كذلك يصيبها هذا الاختلاف والمقصود التذكير بمجيب خلق الله وهي سنة الاختلاف في الطبيعة.

يقول تعالى: «ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها.» سورة فاطر (مكية)/ الآية 27. هذه الآية استئناف فيه إيضاح ما سبقه من اختلاف أحوال الناس في قبول الهدى ورفضه بسبب ما نهتات خلقة النفوس إليه ليظهر به أن الاختلاف بين أفراد الأصناف والأنواع ناموس جبلي فطر الله عليه مخلوقات هذا العالم الأرضي والمقصود من الاعتبار حسب صاحب التحرير والتنوير هو اختلاف ألوان الأصناف من النوع الواحد كاختلاف ألوان التمر والزيتون والأعقاب والنضاج والرمان (6). وذكر إنزال الماء من السماء إدماج في الغرض للاعتبار بقدرته الله مع ما فيه من اتحاد أصل نشأة الأصناف والأنواع. وقدم الاختلاف بأحوال الثمرات لأن في اختلافها سعة تشبه اختلاف الناس في المنافع والمداير والعقائد (7). وهذا مهم لأنه تلميح لطيف لما سنأتي عليه لاحقا وهو الاختلاف في المجال الإنساني.

يقول تعالى: تنمة لنفس الآية والآية التي تليها من نفس السورة: «ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء. إن الله عزيز غفور».

واختلاف ألوان الناس، منه اختلاف عام وهو ألوان أصناف البشر وهي الأبيض والأصفر والأحمر والأسود حسب الاصطلاح الجغرافي وجميع في جملة «ومن الجبال جدد... ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه.» بالإسمية دون الفعلية كما في الجملة السابقة لأن اختلاف ألوان الجبال والحيوان والإنسان الذال على

اختلاف أحوال الإيجاد اختلاف دائم لا يتغير وإنما يحصل مرة واحدة عند الخلق وتولد النسل (8).

«كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء»

كذلك: اعتبرها الزمخشري في الكشف أي كاختلاف الثمرات والجمال والناس والدواب والأنعام. والمراد به العلماء الذين علموه سبحانه بصفاته وقدره وتوحيده وما يجوز عليه وما لا يجوز فعظموه وقدره حتى قدره وخشوه حتى خشيته ومن ازداد به علما ازداد منه خوفا (9). إلا أن الشيخ ابن عاشور يرى في لفظة «كذلك» ابتداء كلام ينتزل منزلة الإخبار بالنتيجة عقب ذكر الدليل، فالدعوة إلى الاعتبار والتمتع في إدراك المختلف الذي يلا الكون طبيعة وحيوانا وإنسانا يؤدي إلى خشية الله. كذلك أمر الاختلاف في ظواهر الأشياء توطئة لما يرد من تفصيل الاستنتاج بقول: «إنما يخشى الله من عباده العلماء.» وهي جملة مستأنفة عن جملة «كذلك» أي إنما يخشى الله من البشر المختلفة ألوانهم العلماء منهم، وإذا علم ذلك دل الالتزام على أن غير العباد لا تنأى منهم خشية الله، فدل على أن البشر في أحوال قلوبهم ومدايرهم مختلفون (10).

وتحس نرى في تلازم الآيتين آية الاختلاف وآية الخشية، دلالة ومغزى. فوعي العلماء بالاختلاف واكتناهم له هو الذي تمأ يحدد مدى خشيتهم لله تعالى، أي حجم إدراكهم للعلمة من وجود الاختلاف وكيفية توظيف ذلك في الحياة الدنيا والاستفادة منه. ألم يقل أبو حنيفة النعمان (80هـ-699م/150هـ-767م): أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس.

إن العلماء في مراتب الخشية متفاوتون وذلك يعود إلى مدى قدرتهم في إدراك سر الخلق والقوانين والسنن التي تتحكم بالكون وتكون الإحاطة بالمختلف إحدى المداخل إلى ذلك.

قال تعالى: «ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم واللوانكم.» سورة الروم (مكية)/ الآية 22.

هذه السورة من أواخر السور التي نزلت في الفترة المكية، وإن في إعادة طرحها لمسألة الاختلاف في هذا الموقع من المصحف ونحن على أبواب الفترة المدنية لمؤشر مهم على التوجه الذي ستتخذه مسألة الاختلاف في المجال الإنساني، فهذه الآية تؤسس لمسألة الاختلاف المتصل بالوجود الإنساني في الطبيعة (الألسنة والألوان) في انتظار ما سيكون عليه الاختلاف في الفترة المدنية وهو اختلاف ذو طبيعة ثقافية بالأساس.

يقول الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في تفسير هذه الآية : وإذ قد كان أشرف ما على الأرض نوع الإنسان قرن ما في بعض أحواله من الآيات بما في خلق الأرض من الآيات وخص من أحواله المتخالفة لأنها أشد عبرة، لأن فيها اختلافا بين الأشياء متحدة في المعايير ولأن هاته الأحوال المختلفة لهذا النوع الواحد تعد أسباب اختلافها من آثار خلق السماوات والأرض، فاختلاف الألسنة سببه اختلاف الجهات المسكونة في الأرض، لذلك فالظاهر أن المقصود هو آية اختلاف اللغات والألوان وأن ما تقدمه من خلق السماوات والأرض تمهيد له وإجماع على انطواء أسباب الاختلاف في آياتها على اختلاف السماوات والأرض (11).

واختلاف لغات البشر آية عظيمة فهم مع اتحادهم في النوع كان اختلاف لغاتهم آية دالة على ما كونه الله في غزيرة البشر من اختلاف في التفكير وتنوع التصرف في وضع اللغات وتبدي كينياتها بالهجات والتخفيف والحذف والزيادة بحيث تتغير الأحوال المتحدة إلى لغات كثيرة. وأما اختلاف ألوان البشر فهو آية أيضا لأن البشر منحدر من أصل واحد وهو آدم وله لون واحد فلما تعدد نسله جاءت الألوان المختلفة في بشراتهم وذلك الاختلاف معلول لعدة علل أهمها المواطن المختلفة بالحرارة والبرودة ومنها التوالد من أبوين مختلفين... ومنها اختلاف الأغذية ولذلك لم يكن اختلاف ألوان البشر دليلا على اختلاف النوع بل هو نوع واحد (12).

أما الزمخشري فقد أورد في الكشف، عند تفسيره

نفس الآية من سورة الروم أن الألسنة اللغات أو أجناس النطق وأشكاله، خالف عز وجل وعلا بين هذه الأشياء حتى لا تكاد تسمع مطلقين متفقين في همس واحد ولا جهارة ولا حدة ولا رخاوة ولا فصاحة ولا لكنة ولا نظم ولا أسلوب ولا غير ذلك من صفات النطق وأحواله، وكذلك الصور وتخطيطها والألوان وتنوعها واختلاف ذلك وقع التعارف والافلاقت وتساكنت وكانت ضربا واحدا لوقع التعارف والالتباس ولتعطلت مصالح كثيرة...

وتعرف حكمة الله في المخالفة وفي ذلك آية بينة حيث ولد الناس من أب واحد وفرعوا من أصل فذوهم على الكثرة التي لا يعلمها إلا الله مختلفون متفاوتون (13).

### 3- الاختلاف في المجال الإنساني :

لقد بلغ عدد الآيات التي تحدثت عن الاختلاف في المجال الإنساني خمسا وثلاثين آية. منها اثنتان وعشرون آية مكية وثلاث عشرة آية مدنية (14). فلكل الآيات نزلت في العهد المكي إن ترسيخ عقيدة التوحيد، وهي جاءت متساوقة مع لفظة القرآن نظر الناس عامة والمؤمنين خاصة للاختلاف الذي يملأ الوجود كدليل على قدرة الخالق، وكثيرا ما يولي القرآن الجانب العقدي عناية خاصة لأنه الأساس الذي سبني عليه نظرة المؤمن للكون والحياة وما بعد الحياة وكذلك سلوكه ومعاملاته. لذلك عملت هذه الآيات المكية على ترسيخ فكرة الاختلاف في المجال الإنساني لدى المؤمنين ولدى بقية الناس ودعت الجميع إلى استبطان تلك الفكرة والإقرار بها كشرط من شروط الاجتماع البشري.

أما الثلث المتبقي فقد نزل بالمدينة وهو إما تذكير بفكرة الاختلاف التي عمل القرآن على امتداد ثلاث عشرة سنة على تأصيلها، وإما للفت انتباه المؤمنين إلى أنه أن الألوان ليكرس مفهوم الاختلاف في الواقع المعيش -للجتمع المدني- باعتبار أن الإسلام بعد الهجرة اتخذ

قال تعالى: «كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأُنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه». سورة البقرة (مدينة)/ الآية 213.

يقول صاحب التحرير والتنوير إن الآية هي استئناف لبيان أن اختلاف الأديان أمر كان في البشر لحكمة اقتضته وأنه قد ارتفع ذلك ورجع الله بالناس إلى وحدة الدين بالإسلام. لقد أفادت الآية بيان حالة الأمم الماضية وكيف نشأ الخلاف بينهم في الحق مما لأجله تداركهم الله ببعثات الرسل في العصور والأجيال التي اقتضتها حكمة الله ولطفه مما يماثل الحالة التي نشأت فيها البيعة المحمدية وما لقيه الرسول والمسلمون من المشركين(18).

أما صاحب الكشاف فيرى أن الناس كانوا أمة واحدة متفقين على دين الإسلام فبعث الله النبيين يريد فاختلّفوا فبعث الله وإما حذف اختلّفوا لدلالة قوله «ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه» وفي قراءة عبد الله ابن مسعود «كان الناس أمة واحدة فاختلّفوا فبعث الله»، والدليل عليه قوله عز وجل: «وما كان للناس إلا أمة واحدة فاختلّفوا» سورة يونس/ الآية 19، وقيل كان الناس أمة واحدة كفاراً فبعث الله النبيين فاختلّفوا عليهم» وأُنزل معهم الكتاب يريد الجنس، أي مع كل واحد منهم كتابه «ليحكم الله أو الكتاب أو النبي المنزل عليه، فيما اختلفوا فيه» في الحق ودين الإسلام الذي اختلفوا فيه بعد الاتفاق وما اختلف فيه «في الحق» إلا الذين أوتوه إلا الذين أوتوا الكتاب المنزل لإزالة الاختلاف: أي ازدادوا في الاختلاف لما أُنزل عليهم الكتاب وجعلوا نزول الكتاب سبباً في شدة الاختلاف واستحكامه. وهنا يبرز الوجه الإيجابي للاختلاف لأنه يكون مدعاة للتفكير وأعمال النظر ولكنه قد يتقلب أمراً سلبياً حين يكون الغرض منه الظلم. «بغيا بينهم» حسداً بينهم لحرصهم على الدنيا وقلة إنصاف منهم(19).

قال تعالى: «وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا

أبعادا جديدة، ومن المؤشرات على ذلك تغيير اسم دار الهجرة من يثرب إلى المدينة، وفي ذلك إشارة واضحة إلى أن المجتمع الجديد المراد تأسيسه سيكون مجتمعاً مفتوحاً فيه اختلاف في الألسنة والألوان والعقائد والأفكار.

لقد ورد الحديث عن الاختلاف في هذه الآيات جميعها باستعمال أفعال في صيغة الماضي أو المضارع(15)، ولهذا دلالة وذلك باعتبار أن الفعل في عرف اللغويين حدث مقترن بزمن فإدخال عامل الزمان عند الحديث عن الاختلاف يجعل الفعل محكوماً بمشروطيته الزمانية والمكانية ويجزئه من إطلاقيته ويقحمه في النسبية إقحاماً.

سنحاول تدبر بعض الآيات المتصلة بمبحث الاختلاف في المجال الإنساني:

قال تعالى: «ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق وأن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد». سورة البقرة (مدينة)/ الآية 176.

يقول الشيخ ابن عاشور أن المحتمل أن المراد من الكتاب المجزور «في الكتاب» هو المراد من المنصوب في قوله «ما أنزل الله الكتاب» يعني التوراة والإنجيل، أي اختلفوا في الذي يقرؤونه والذي يغيثونه... ومن المحتمل أن يكون المراد بالذين اختلفوا في الكتاب ما يشمل المشركين وأن يكون الاختلاف هو اختلاف معاذيرهم عن القرآن إذ قالوا: سحر أو شعر أو كهانة أو أساطير الأولين(16).

أما الزمخشري فيرى أن ذلك العذاب بسبب أن الله نزل ما نزل من الكتب بالحق. وإن الذين اختلفوا في كتب الله فقالوا في بعضها حق وفي بعضها باطل وهم أهل الكتاب «لفي شقاق» لفي خلاف «بعيد» عن الحق. والكتاب للجنس. أو كفرهم ذلك بسبب أن الله نزل القرآن بالحق كما يعلمون وأن الذين اختلفوا فيه من المشركين... يعني أن أولئك لو لم يختلفوا ولم يشاقوا لما جسر هؤلاء أن يكفروا(17).

لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم البقرة (مديّة)/ الآية 213.

يقول الطاهر ابن عاشور إنّ الناس كانوا أمة واحدة في الضلال والكفر فأحدث الله الاختلاف بينهم عبر إرسال الرسل مبشرين ومنذرين، والاختلاف هنا عامل إيجابي لأنه يرمي إلى توحيد الصف من جديد ولكن على أساس قواعد صلبة، جاءت الرسل بالهدى فاتبعهم من اتبعهم فاهتدى وأعرض من أعرض فبقي في ضلاله، ثم أحدث أتباع الرسل بعدهم اختلافاً آخر وهو اختلاف كل قوم في نفس شريعتهم. والمعنى فيه تشجيع لحال الذين أوتوه بأن كانوا أسوأ حالا من المختلفين في الحق قبل مجيء الشرائع لأن أولئك لهم بعض العذر بخلاف الذين اختلفوا بعد كون الكتاب بأيديهم. والمراد بالبينات هنا الدلائل التي من شأنها الصّد عن الاختلاف في مقاصد الشريعة وهي النصوص التي لا تحتمل غير مدلولاتها- أعني قواطع الشريعة والظواهر المتضادة التي التحقت بالقواطع والظواهر التي لم يدع داع إلى تأويلها ولا عارضها معارض(20).

إنّ الاختلاف ينبغي أن يؤسس على أرضية حليّة حتى لا يؤدي إلى فتنة تآكل الأخضر واليابس وهذه الأرضية الصلبة بالنسبة إلى مجتمعات مجمعة حول مرجعيتها الإسلامية - هي قواطع الشريعة في معناها الديني وهي المبادئ الأساسية التي لا يمكن بحال من الأحوال الاختلاف حولها لأنّ ذلك قد يدمر السلم الاجتماعي فتقع في فوضى عارمة.

وقوله «بتبنا بينهم» مفعول لأجله لاختلفوا والبغي الظلم وأصل البغي في كلام العرب الطلب ثم شاع في طلب ما للخير بدون حقّ فصار بمعنى الظلم وأطلق هنا على الحسد لأنّ الحسد ظلم والمعنى أنّ داعي الاختلاف هو التحاسد وقصد كل فريق تغليب الآخر. وقوله «بينهم» متعلّق بقوله «بتبنا» للتخصيص على أنّ البغي بمعنى الحسد وأنه ظلم في نفس الأمة وليس ظلماً على عدوّها(21).

الآية تقتضي تحذير المسلمين من الوقوع فيما وقعت فيه الأمم السابقة من الاختلاف في الدين أي في أصول الإسلام. فالخلاف الحاصل بين علماء الدين ليس اختلافاً في الأصول لأنّ هناك إجماعاً حولها وقد أجمعوا على أنهم يريدون تحقيقها ولذلك اتفقت أصولهم في البحث عن مراد الله وعن سنّة رسوله للاستدلال على مقصد الشارع وتصرفاته واتفقوا في أكثر الفروع وإنّما اختلفوا في تعيين كيفية الوصول إلى مقصد الشارع... فالاختلاف الحاصل بين علمائنا اختلاف جليل المقدار موسّع للنظر(22).

ثم يحذر ابن عاشور من مغّة التعصب لمذهب ما أو لرأي ما. يقول: أمّا لو جاء أتباعهم فانتصروا لأرائهم مع تحقق ضعف المدرك أو خطئه لقصد ترويج المذهب وإسقاط رأي الغير فذلك يشبه الاختلاف الذي شتمه الله تعالى: وحذرنا منه فكونوا من مثله على حذر. إنّ الاختلاف المذموم الذي يشير إليه ابن عاشور هو الاختلاف في تعيين الحق إمّا عن جهل أو عن حسد أو عن سخط(23).

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُتِحَ بَيْنَهُمْ فِي مَا يَخْتَلِفُونَ﴾ سورة يونس (مكيّة)/ الآية 19.

يقول ابن عاشور إنّ المراد هنا في هذه الآية أمة واحدة في الدين والسياق يدل على أنّ المراد أنها واحدة في الدين الحقّ وهو التوحيد، لأنّ الحقّ هو الذي يمكن اتفاق البشر عليه، لأنه ناشئ عن سلامة الاعتقاد بين الضلال والتحريف وجملته «ولولا كلمة سبقت من ربّك» إخبار بأنّ الحقّ واحد وأنّ ذلك الاختلاف مذموم وأنه لو لا أنّ الله أراد إمهال البشر إلى يوم الجزاء لأراهم وجه الفصل في اختلافهم باستتصال المبطل وإبقاء الحقّ.

والأجل هو أجل بقاء الأمم في قوله في سورة الشورى: «ولولا كلمة سبقت من ربّك إلى أجل مستى لفضي بينهم»(24) فالتقصاء بينهم مؤجل إلى يوم

الحساب مما يؤكد استمرار وجود الاختلاف كشرط من شروط الوجود الإنساني.

إن خمس عشرة آية من مجموع الآيات التي تناولت الاختلاف في المجال الإنساني، أكدت على أن الله يوم القيامة هو الذي سيفصل بين العباد فيما هم فيه مختلفون(25)، فعبثا يحاول البشر القضاء على المختلف أو العمل على تهميشه لأنه إحدى تجليات الإبداع الإلهي. أما الزمخشري في الكشف فيؤرخ لظهور الاختلاف على الأرض بقتل قابيل لهابيل وقيل بعد الطوفان حين لم يذر الله من الكافرين ديارا، عاد الناس أمة واحدة حنفا متفقين على ملة واحدة «ولولا كلمة سبقت من ربك» وهو تأخير الحكم بينهم إلى يوم القيامة. «لغضى بينهم» عاجلا فيما اختلفوا فيه ولميز المحق من المبطل وسبق كلمته بالتأخير لحكمة أوجبت أن تكون هذه الدار دار تكليف وتلك دار ثواب وعقاب(26).

قال تعالى: «ولو شاء ربك لجلل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم...» سورة هود (مكية) الآية 118.

إذا كان توهم كثرة الاختلاف حسب ابن هاشور، فقد تروحي بخروج أصحابه عن قبضة القدرة الإلهية أعقب ذلك بما يرفع هذا التوهم بأن الله قادر على أن يجعلهم أمة واحدة متفقة على الحق مستمرة عليه كما أمرهم أن يكونوا ولكن الحكمة التي أقيم عليها نظام الكون، اقتضت أن يكون نظام عقول البشر قابلا للتطوُّع بهم في سلك الضلالة أو في سلك الهدى -أي للاختلاف والتغاير (...). فلا جرم أن الله خلق البشر على نظام من شأنه سريان الاختلاف بينهم في الأمور ومنها أمر الصلاح والفساد في الأرض وهو أهمها وأعظمها وقد يتفاوت الناس في أمر الصلاح ويختلفون في تسيته وفي طرق بلوغه فيفتاوتوا في مدارج الارتقاء ويسموا إلى مراتب الزلغلى(27). وقوله تعالى: «ولا يزالون مختلفين» تأكيد على أن الاختلاف أصبح سنة كونية وأن السعي إلى الائتلاف

يظل فعلا ثقافيا يبنني على مجهود بشري يهدف إلى الإقرار بالآخر المختلف والعمل على محاورته وفهمه قبل إصدار أي حكم معياري عليه.

والأمة هي الطائفة من الناس اتحدوا في أمر من أمور الحياة كالموطن واللغة والنسب والدين ومعنى كونها واحدة أن يكون البشر كلهم متفقين على إتباع دين واحد كما يدل عليه السياق فآل المعنى إلى: لو شاء ربك لجلل الناس أهل ملة واحدة فكانوا أمة واحدة من حيث الدين الخالص ولما أشعر بالاختلاف بأنه اختلاف في الدين وأن معناه العدول عن الحق إلى الباطل لأن الحق لا يقبل التعبد والاختلاف عقب عموم «ولا يزالون مختلفين» باستثناء من ثبتوا على الدين الحق ولم يخالفوه بقوله: «إلا من رحم ربك» أي فعصمهم من الاختلاف(28).

وفهم من هذا الاختلاف المذموم المحذر منه هو الاختلاف في أصول الدين الذي يترتب عليه اعتبار المخالف خارجا عن الدين فإذا طرأ هذا الاختلاف وجب على الأمة قصمه وبذلك الوسع في إزائته (...). وأن تعنيه بقوله «ولذلك خلقهم» فهو تأكيد بمضمون «ولا يزالون مختلفين» والإشارة إلى الاختلاف المأخوذ من قوله «مختلين» واللام للتعليل لأنه لما خلقهم على جيلة قاضية باختلاف الآراء والنزاعات وكان مربدا للمقتضى تلك الجيلة وعالما به كما بينا أننا كان الاختلاف علة لغائية لخلقهم وتقديم المعمول على عامله في قوله «ولذلك خلقهم» ليس للقصر بل للاهتمام بهذه العلة(29).

أما الزمخشري وفي تقيته الاعتزالي يرى في قوله: «ولو شاء ربك لجلل الناس أمة واحدة» يعني لاضطرهم إلى أن يكونوا أهل أمة واحدة أي ملة واحدة وهي ملة الإسلام كقوله: «إن هذه أمتمكم أمة واحدة» سورة الأنبياء/ الآية 92. وهنا الكلام يتضمن نفي الاضطراب وأنه لم يضطرهم إلى الاتفاق على دين الحق ولكنه مكثهم من الاختيار الذي هو أساس التكليف فاختر بعضهم الحق وبعضهم الباطل، فاحلقوا فلذلك قال: «ولا يزالون

مختلفين إلا من رحم ربك» إلا ناسا هداهم الله ولطف بهم فانفقوا على دين الحق غير مختلفين فيه(30).

#### 4 - نحو الاختلاف المؤسسي :

لم يترك القرآن الكريم أمر الاختلاف متعلقتا دون ضوابط، بل لقد تعامل معه على أساس أنه أمر جبلي وأنه كان في البشر لحكمة اقتضته فوجب تدجينه وتنظيمه ونمّا يلاحظ أن القرآن لم يعمد إلى تحديد المواضيع المسموح الاختلاف حولها، وإنما عمل على وضع أطر تحيط بالاختلاف وتوجهه الوجهة الإيجابية حتى تمنع من أن يتحوّل إلى ظاهرة مدمرة تنتج الفوضى وتفتح على المجهول.

إن الاختلاف لا بدّ أن يتأسس على أرضية صلبة مشتركة موجودة أو هي قيد التشكل، قد تكون أصول الدين أو أصول الإسلام لدى التيارات الفكرية ذات المرجعية الإسلامية أو هي قيم الحدائق لدى التيارات الفكرية الحديثة ذات المرجعية الغربية. فبدون هذه الأرضية المشتركة سواء كانت موجودة أو مشدودة فإن الاختلاف سيفضي بنا إلى نوع من العدمية التي نعتيها غياب العالقات التي من شأنها أن تعطي معنى للحياة الإنسانية(31).

من الضوابط التي وضعها القرآن الكريم للإحاطة بالاختلاف وتنظيمه ضابطان اثنان: أولاً الرضا المطلق لكل أشكال الإكراه وثانياً المجادلة بالتي هي أحسن:

#### - الضابط الأول: الرضا المطلق لكل أشكال الإكراه

قال تعالى: «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي» سورة البقرة (مندية)/ الآية 256، بين الله في هذه الآية أنه لا إكراه على الدخول في الإسلام. يقول ابن عاشور في تفسيره فهذا الدين الواضح العقيدة والمستقيم الشريعة من شأنه أن يسوق ذوي العقول إلى قبوله باختيارهم دون جبر ولا إكراه(32). ويرى صاحب التحرير أن آيات الجهاد النازلة قبل هذه الآية ويعنها أنواع ثلاثة جميعها إما لا تتعارض مع هذه الآية أو أنّ هذه الآية قد نسختها. فأحدها آيات أمرت بقتال

الدّفاع كقوله: «وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة» ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله» وهذا قتال ليس للإكراه على الإسلام بل هو لدفع غائلة المشركين، النوع الثاني من آيات أمرت بقتال المشركين والكفار ولم تغني بغاية فيجوز أن يكون إطلاقها مقتداً بغاية آية «حتى يعطوا الجزية» وحيث فلا تعارضه أبناً هذه «لا إكراه في الدين» النوع الثالث ما غني بغاية كقوله تعالى: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله» فيتميّز أن يكون منسوخاً بهاته الآية وآية «حتى يعطوا الجزية» كما نسخ حديث: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإن قالوا عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها. هذا ما يظهر لنا في معنى الآية والله أعلم(33).

قال تعالى: «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» سورة يونس(مكية)/ الآية 99.

المعنى حسب ما جاء في التحرير والتنوير هو لو شاء الله لجهل بدارك الناس متساوية منساقاً إلى الخير فكانوا حوله في قبول الهدى والنظر الصحيح (ولو) تقتضي انتفاء جوابها لانتفاء شرطها. لكنه لم يشأ ذلك فاقترعت حكمته أن خلق عقول الناس متأثرة ومنفصلة بمؤثرات التفاوت في إدراك الحقائق. والاستفهام «أفأنت تكره الناس» إنكارى. فزل النبي صلى الله عليه وسلم لحرصه على إيمان أهل مكة وحيث سعيه لذلك بكل وسيلة صالحة، منزلة من يحاول إكراههم على الإيمان فشبه حرصه على إيمانهم بحرص من يستطيع إكراههم عليه والإكراه هو الإجاء والقسر(34).

#### - الضابط الثاني: المجادلة بالتي هي أحسن

قال تعالى: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن» سورة النحل(مكية)/ الآية 125.

يقول ابن عاشور إنّ سبيل الرب هي طريقه وهي

الصلاة والسلام طريقة مجادلة أهل الكتاب وجيء في النهي بصيغة الجمع ليعلم النبي والمسلمين إذ قد تعرض للمسلمين محادلات مع أهل الكتاب في غير حضرة النبي صلى الله عليه وسلم أو قبل قدومه للمدينة (37). وأهل الكتاب اليهود والنصارى في اصطلاح القرآن والمقصود هنا اليهود فهم الذين كانوا كثيرين في المدينة والقرى حولها ويشمل النصارى إن عرضت مجادلتهم مثل ما عرض مع نصارى نجران. ووجه الوصاية بالحنس في مجادلة أهل الكتاب أن أهل الكتاب مومنون بالله غير مشركين به فهم متأهلون لقبول الحجّة غير مظنون بهم المكابرة ولأن آداب دينهم وكتابهم أكسبتهم معرفة طريق المجادلة فينبغي الاقتصاد في مجادلتهم على بيان الحجّة دون إغلاط حذرا من تغييرهم وهكذا ينبغي أن يكون الحال في ابتداء مجادلة أهل الكتاب ويقدر ما يسمح به رجاء الامتناء من طريق اللين (38).

لَمْ يَسْتَنْ الْقُرْآنَ مِنَ الْمَجَادَلَةِ بِالْحَنَسِ أَحَدًا سِوَا الْمَشْرُكِينَ أَوْ أَهْلَ الْكِتَابِ وَفِي ذَلِكَ اعْتِرَافٌ بِالْأَخْرِ دَعْوَةً إِلَى مَحَادَثَةٍ بَعْضًا عَنْ كُلِّ الْأَفْكَارِ الْمُسْقَاةِ وَالْجِدْلِ فِي حَذِّهِ الْمُنْتَهَى لَهُ بَعْضٌ إِيْجَابِيٌّ بِامْتِيَازٍ جَاءَ فِي لِسَانِ الْعَرَبِ جِدْلُ الْحَقِّ فِي سَبِيلِهِ يَجِدُّ وَقَعٌ فِيهِ وَاكْتَمَلُ (39). فالجدل مخاض فيه إعطاء الآخر المختلف الحق في أن يكون كما هو. ويعيدنا عن كل الممارسات التاريخية التي حادت عن مقاصد النص القرآني، نجد أنفسنا اليوم مدعوين إلى إعادة قراءة النص والوفاء إلى روحه لأن تلك الروح تلتقي مع أحداث الثورات الحديثة في الفكر. من حيث أنه -أي القرآن- يدعونا إلى فتح الطريق أمام إنطاق كل ما صمت عنه وكل ما تمّ تغييبه وإهماله وإبعاده بذرائع شتى. إنها لفرة تاريخية اليوم أمام الإسلام السياسي أن يتيح للآخر المختلف الإمكانيات الحقيقية ليعبر عن نفسه ويشارك في صناعة التاريخ بعيدا عن كل أشكال الإقصاء. فليصبح الاختلاف مفهوما مفكرا فيه دوما ميلا وعينا ومخيالا ونكتف عن الإدعاء بامتلاك الحقيقة لأن أحادية المعنى هي خداع على المستوى المعرفي وإن مآلها الاستبداد السياسي والاضطهاد الديني والأزهاب الفكري والعقائدي.

مجاز لكل عمل من شأنه أن يبلغ عامله إلى رضى الله تعالى، لقد صار هذا المركب «سبيل الرب» علما بالغلبة على دين الإسلام والباء في قوله «بالحكمة» للملاسة ومعنى الملاسة يقتضي أن لا تخلو دعوته إلى سبيل الله عن هاتين الحصلتين: الحكمة والموعظة الحسنة. فالحكمة هي المعرفة بالحكمة أي الصائبة المجردة عن الخطأ ولذلك عرّفوا الحكمة بأنها معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بحسب الطاقة البشرية بحيث لا تلبس الحقائق المشابهة بعضها ببعض. وأما الموعظة فهي القول الذي يلين نفس المقول له لعمل الخير وهي أخص من الحكمة لأنها حكمة في أسلوب خاص للإقناع.

ووصفها بالحنس تحريض على أن تكون لينة مقبولة عند الناس أي حسنة في جنبها وعطف «الموعظة» على «الحكمة» لأنه قد يسلك بالموعظة مسلك الاتباع فمن الموعظة حكمة ومنها خطابة ومنها جدل (35).

المجادلة هي الاحتجاج لتصويب رأي وإبطال ما يخالفه ولما كان ما لقيه النبي صلى الله عليه وسلم من أذى المشركين قد يعنه على الغلظة عليه في المجادلة أمره. إنه بأن يجادلهم بالنبي هي أحسن وإن المجادلة تقتضي صدور الفعل من الجانبين، فعلم أن المأمور به أن تكون المحااجة الصادرة منه أشد حسنا من المحااجة الصادرة منهم. كقولته تعالى: «ادفع بالنبي هي أحسن». وقد أورد ابن عاشور ما قاله الفخر الرازي في شأن الطرق الثلاث من أساليب الدعوة فظهر انحصار الحجج في هذه الأقسام الثلاثة: أولها الحجّة المفيدة للعقائد المقيّنة وذلك هو المستوى الحكمة

ثانيها الأمارات الظنية وهي الموعظة الحسنة ثالثها الدلائل التي القصد منها إفحام الخصم وذلك هو الجدل (36).

قال تعالى: «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالنبي هي أحسن» سورة العنكبوت (مكية)/ الآية 46.

يقول ابن عاشور هذه السورة نزلت على وشك الهجرة إلى المدينة وهي تهينة من الله لرسوله عليه

- (1) ابن منظور، لسان العرب، المجلد الخامس، بيروت د.ت (دار صادر) ص 131.
- (2) ابن منظور، لسان العرب، المجلد الخامس، بيروت د.ت (دار صادر) ص 132.
- (3) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار القلم، بيروت (د ت) ص 239، 240، 241.
- (4) ن.م. ص 240-241.
- (5) الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر - 1984، ج 8 ص 117.
- (6) ن.م. ص 22 ج 22 ص 300-301.
- (7) ن.م. ص 22 ج 22 ص 301.
- (8) ن.م. ص 22 ج 22 ص 303.
- (9) أبو القاسم محمود بن عمر الرّمثري (ت 538 هـ)، الكشف، دار إحياء التراث العربي (بيروت، 1424 هـ - 2003 م) ج 2، ص 986.
- (10) الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 22 ص 304.
- (11) ن.م. ص 21 ج 73-72.
- (12) ن.م. ص 22 ج 74-73.
- (13) الرّمثري، الكشف، ج 2 ص 914.
- (14) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ص 239-240.
- (15) سورة الزخرف/ الآية 65، سورة آل عمران/ الآية 55.
- (16) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 2 ص 127.
- (17) الرّمثري، الكشف، ج 1 ص 99.
- (18) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 2 ص 299.
- (19) الرّمثري، الكشف، ج 1 ص 16-117.
- (20) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 2 ص 110-111.
- (21) ن.م. ص 2 ج 310.
- (22) ن.م. ص 2 ج 111.
- (23) ن.م. ص 2 ج 311-312.
- (24) ن.م. ص 11 ج 129-128.
- (25) سورة البقرة/ الآية 113، سورة يونس/ الآية 939، سورة النحل/ الآية 929 و 39 و 124، سورة السجدة/ الآية 25، سورة الزمر/ الآية 3 و 46، سورة الجاثية/ الآية 17، سورة آل عمران/ الآية 55، سورة المائدة/ الآية 48، سورة الأنعام/ الآية 164، سورة الحج/ الآية 69، سورة الرحرف/ الآية 63.
- (26) الرّمثري، الكشف، ج 1 ص 475.
- (27) ن.م. ص 12 ج 188-187.
- (28) ن.م. ص 12 ج 189.
- (29) ن.م. ص 12 ج 189-190.
- (30) الرّمثري، الكشف، ج 1 ص 524.
- (31) Gérard Durozat, André Roussel, Dictionnaire de philosophie, les références de Nathan, PP237238.
- (32) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 3 ص 25.
- (33) ن.م. ص 3 ج 26-27.
- (34) ن.م. ص 11 ج 293-292.
- (35) ن.م. ص 14 ج 327-326-325.
- (36) ن.م. ص 14 ج 331-330.
- (37) ن.م. ص 21 ج 5.
- (38) ن.م. ص 21 ج 6-7.
- (39) ابن منظور، لسان العرب (بيروت، 2004) ط 3، المجلد الثالث، ص 98.



## مقدمات أوليّة في فكر التنوير

جعفر حسين/ باحث تونس

مصالحتها، مصادرة في نفس الوقت حقوق الناس في التفكير والحرية وممارسة كافة مناشط الحياة، فقد كانت للكنيسة الأوروبية آنذاك ممارسات كهنوتية صرفة كعصمة البابوات، وصكوك الغفران، واحتكار تفسير الإنجيل، وفساد رجال الكنيسة، وانتشار الخرافات، والخلافات العقيدة العقيمة، ولهات الكنيسة وراء السلطة الزمنية وغلبة الطابع الدنيوي عليها وغيرها. وكان من المتوقَّع أن تنتهي فترة العصور الوسطى وما سادها من الإقطاع وكهنوت، بابتداء حقبة تاريخية مغايرة في الحياة الأوروبية اسطُلع على تسميتها بـ«عصر النهضة» (القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين). ويمثل عصر النهضة حقبة تاريخية نزح في بدايتها عدد من العلماء الأوروبيين من سائر أنحاء أوروبا إلى إيطاليا، ومعهم تراث اليونان والرومان، محدثين انقلابًا مهمًا في الحياة الأوروبية الراكدة، فهي حقبة تاريخية هامة ثار روادها على كهنوت الكنيسة الأوروبية بقيامهم بحركة عرفت باسم «حركة التصحيح الديني». كان رائد حركة التصحيح الديني، المصلح الألماني «مارتن لوتر» (1443-1546م)، الذي انشق على الكنيسة الكاثوليكية وعلّق احتجاجه على بابها، معلنًا أن المسيحي يجب ألا يخضع إلا للأنجيل وحدها، وأنه يرفض رئاسة البابا وغيره، مؤسسًا بذلك المذهب المسيحي البروتستانتي (متسامح). وطالب لوتر بفصل

مستحاول هذه الورقة تقديم تعريف للتنوير وحركتها وما بعد الحدائة ونقدها لهذه الحركة وحركة التنوير في الشرق العربي وخاصة اهتمام التنويريين العرب بالتربية.

تنوير مصطلح يشير إلى نشوء حركة ثقافية تاريخية قامت بالدفاع عن العقلانية ومبادئها كوسائل لتأسيس النظام الشرعي للأخلاق والمعرفة (بدلاً من الدين). ومن هنا نجد أن عصر التنوير هو بداية ظهور الأفكار المتعلقة بتطبيق العلمانية، رواد هذه الحركة كانوا يعتبرون مهمتهم قيادة العالم إلى التطور والتحديث وتركوا التقاليد الدينية والثقافة القديمة والأفكار اللاعقلانية ضمن فترة زمنية دعوها بـ«العصور المظلمة».

التنوير حركة فكرية خلال مرحلة مهمة من تاريخ أوروبا الحديث في القرنين 18 و19، قام بها الفلاسفة والعلماء، الذين نادوا بقوة العقل وقدرته على فهم العالم وإدراك ناموسه وقوانين حركته. اعتمد التنويريون على التجربة العلمية والنتائج المادية الملموسة بدلاً من الاعتماد على الخرافة والخيال.

يؤرّخ للعصور الوسطى (القرون الوسطى) ابتداء بالقرن الخامس الميلادي وانتهاءً بمتصف القرن الخامس عشر. وخلال فترة العصور الوسطى رزحت أوروبا تحت نير الإقطاع وكهنوت الكنيسة التي احتكرت العلم والمعرفة والدين ووجهتها وفق

الدين عن الدولة، وأعلن «أن رجال الدين مهما علت مكانتهم لا يمكن أن يكونوا معصومين، وأنه من واجب الدولة محاكمتهم إذا فسدوا، وأنه لا يمكن أن يتوسط أحد بين العبد وربه، ولا يمكن أن يحل أحد إثماً من أثامه»، ثم توالى النقد الموجه للكنيسة الأوروبية الكاثوليكية والحد من سيطرتها على الحياة العلمية والاجتماعية.

إذاً، فعصر النهضة يمثل فترة الانتقال من «العصور الوسطى» إلى «العصر الحديث». ومصطلح عصر النهضة يدل - أيضاً - على التيارات الثقافية والفكرية التي بدأت في إيطاليا في القرن الرابع عشر الميلادي، وبلغت أوج ازدهارها في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ومن إيطاليا انتشرت النهضة إلى سائر أنحاء أوروبا. وكان لهذه الحقبة تأثير واسع في فنون العمارة، وتكوين العقل الحديث، والعودة إلى المثل العليا والأنماط الكلاسيكية. وبهذه الفترة بدأت عملية اكتشاف أراضي وشعوب جديدة.

كان من آثار عصر النهضة، الإيهام بالعبودية المفاهيم والفلسفات الأوروبية والغربية التي ظهرت في أوروبا خلال القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر وصولاً إلى الزمن الراهن. كالألمانية والتحديث والحداثة وما بعد الحداثة والبنوية والتفكيك والأمريكية والبرجماتية وغيرها؛ إلا أن أهم ما أرمض عصر النهضة بظهوره، هو الاتجاه الثقافي بالغ التأثير الذي ساد أوروبا الغربية في القرن الثامن عشر، وهو اتجاه أو فلسفة «التنوير».

أما في مستوى حركة التنوير، فسادت في القرن الثامن عشر بتأثير مباشر من طبقة من المثقفين عرفوا باسم المتفلسفين، وكانوا صحفيين وكتاباً ونقاداً ورواد صالونات أدبية، أمثال فولتير وديدرو وكوندروسيه وهولباخ وبيكاريا، وقد أخذ هؤلاء معظم أفكارهم عن الفلاسفة العقلانيين كديكارط ومينيوزا ولابيتس وجون لوك الذين طبعوا القرنين السابع عشر والثامن عشر بطابعهم الثقافي، حتى أطلق على هذه الفترة

اسم عصر العقل وكان إنتاجه المباشر هو التنوير. والتنوير حركة فكرية ازدهرت في أوروبا في ذلك القرن رافعة لواء التسامح مع الآراء المخالفة للرأي السائد، وبخاصة ما يتعلق بالمعتقدات الدينية، والتحرر من الأغلال المقيّدة للفكر والتعبير، ومن قيد التقاليد والأعراف السائدة، والمصادقة على ما يقوله القدماء دون مناقشة. وقد ارتبطت هذه الحركة بإعلاء شأن العقل، واعتباره الميزان الوحيد للحكم على الأشياء، وعدم التقليد، حتى لو تعارض حكم العقل مع ما تعارف الناس على اعتباره من المقدسات، وكذلك إعلاء شأن العلم، وتأكيد ضرورة الالتزام بالموضوعية، وعدم الخضوع للأهواء والتحيزات المسبقة، وضرورة الاحتكام إلى ما تشهد به التجربة والملاحظة.

وإن كان التنويريون قد مجدوا العقل الكيلونانيين، إلا أنهم تميزوا بفصل الفلسفة عن الميتافيزيقا التقليدية، ويريحية وصفية لنسج العالم، ولأنحاء الوجود الإنساني، فتؤسس العلوم والفنون على مبدأ العلية دون مجاوزة هذا المبدأ. وقد تأثر فلاسفة التنوير بمبدأ جون لوك الذي يقول: «لا يوجد في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس»، كما تأثروا بمنهج نيوتن العلمي ومذهبه الألي. وقد عبر كانط عن روح التنوير في مقال نشره عام 1784م بعنوان «جواب عن سؤال ما التنوير؟»، جاء فيه: «كن جريئاً في أعمال عقلك.. هذا هو شعار التنوير». وقد اتخذ التنويريون شعارات منها «لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه»، وهذا الشعار أساس للبرالية والماركسية معاً، على الرض من تناقضهما. كما كان من شعارات التنوير «العلم للجميع».

ويمكن -بشكل عام- تقسيم أفكار التنوير إلى ثلاث مجموعات تحمل عناوين: العقل والطبيعة والتقدم. وتكون في مجموعها الفلسفة الطبيعية والأخلاق الطبيعية، وأساسها العلم، الذي كان الإيمان به مطلقاً كالإيمان بالعقل، فالعلم طريق العقل، ليس لبلوغ الحقيقة، ولكن لتنظيم حياة الإنسان. ومن المهم

«دارت في العقود الأخيرة معركة حامية الوطيس في الفكر الأوروبي والغربي عامة حول مصير الحداثة. فقد بزغ اتجاه يدعو إلى إسدال الستار على الحداثة كمجرد مشهد عابر في العرض المسرحي الممتد للتقدم الثقافي. يقول هذا الاتجاه إن الحداثة قد استنفدت أغراضها، وإن قيمتها المعرفية بهتت أو ربما صارت أصبغاً على لوحة لم يعد لها ملامح أو هوية، وإن التعبير نفسه فقد رتيته ومضمونه التنويري في وقت واحد». وهذا الاتجاه هو ما يعرف اليوم بـ: «ما بعد الحداثة».

والمشروع ما بعد الحداثي يعني، فيما يعنيه «السحق النهائي لمشروع الحداثة - والتنوير - ويرى فلاسفة ما بعد الحداثة أن اللغة ليست أداة لمعرفة الحقيقة وإنما هي أداة إنتاجها، فتمتد أسبقية للغة على الواقع، ولذا فإن النموذج المهيمن فيما بعد الحداثة هو النموذج اللغوي. وما بعد الحداثة هو عالم صيرورة (تغير) كاملاً، كل الأمور فيه متغيرة، ولذا لا يمكن أن يوجد فيه هدف أو غاية».

والواقع أن مفهوم العقلانية الحداثية والتنوير، كان قد تعرض لنقد شامل في كل الحقب الرئيسية للتطور الثقافي والفكري الأوروبي. وربما يكون النقد الموجه له من جانب مدرسة فرانكفورت هو الأكثر شمولاً ومصداقية، حيث إنه لم يسقط الفكرة العلمية وإنما حاول تمزيقها. وينصرف هذا النقد إلى الانقسام الذي أحدثته تجربة الحداثة الأوروبية بين القيم والعملية المعرفية، إذ أدى هذا الانقسام إلى تحول العلم إلى أداة طيعة في يد كل الأغراض، بما فيها الأغراض الشريرة والتدمير. وبلغت منظور مدرسة فرانكفورت النظر إلى التحالف الوثيق بين المؤسسة العلمية «العقلانية» والمؤسسة العسكرية والحزب النازي في ألمانيا، وما أدى إليه هذا التحالف من دمار مادي وأخلاقي للبشرية في سياق الحرب العالمية الثانية. ويرأى أن العقلانية الحداثية قد فسدت بسبب تحولها إلى عقلانية ذرائعية لا تتساءل عن أغراضها وموجاتها والأهداف التي تخدمها وسأقت العلم في

الإشارة إلى أن روح التنوير كانت إحادية بسبب عدائتها الشديد للكنيسة والسلطة متمثلة في الدولة، وللخرافة والجهل والفقر، وغالى التنويريون في دعوتهم للعودة بالإنسان إلى الطبيعة (كجان جاك روسو).

و تعتبر حركة التنوير، إذا ما أريد تخصيصها بأكثر من أوروپيتها، حركة فرنسية، إذ أن معظم فلاسفتها فرنسيون، ولذلك كان متوقعاً أن تنجم عنها الثورة الفرنسية الشهيرة (ثورة الباستيل) عام 1789م، وهي الثورة الأوروبية الأشهر. وتزامن مع الثورة الفرنسية ومطالبها تطوّر هام في حركة التنوير أنتج حركة فكرية وُلدت من رحم التنوير، وهي «الحداثة» وعنت الحداثة في بدايتها بالتحول من النظام الملكي في فرنسا إلى نظام ديمقراطي، يقرم على سلطة الشعب والمجالس الممثلة للشعب، واعتماد الليبرالية نظاماً اقتصادياً، والمساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي، وإلزامية التعليم للأطفال والانتقال من نموذج الجماعات والطوائف الدينية المتحاربة إلى المواطن لا ابن الطائفة أو ابن الدين، وتذويب الطوائف والأديان في بوتقة مدنية علمانية واحدة لا تميز فيها على أساس عرقي أو ديني أو قسبي، وبهذا تكون علاقة المواطن بالدولة، لا بسلطة أخرى». «وتجسد الحداثة الروح الحضارية لكثير من المجتمعات الإنسانية المعاصرة، وتشتمل هذه الروح الحضارية في منظومة التحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي شهدتها المجتمعات الإنسانية منذ عصر التنوير حتى اللحظة الحاضرة، وهي التحولات التي استندت إلى مبادئ العقلانية والفردانية والديمقراطية. ويطلق مصطلح الحداثة بوجه عام على مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة حتى اليوم، ويعطي مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأدبية. ويرتكز المفكرون عادة في تعريف الحداثة على فكرتين أساسيتين هما: فكرة الثورة ضد التقليد، وفكرة مركزية العقل».

في مقابل ذلك تعرضت هذه الحركة إلى النقد من خلال تيار ما بعد الحداثة، فهاهي مقومات هذا النقد؟

إبراز تأثير هذه الحركة على الشرق العربي، لقد تأثرت النهضة العربية الحديثة بفكر التنوير في نهايات القرن التاسع عشر، أي بعد مرور أكثر من قرن على ظهور هذه الحركة العقلية في أوروبا، وذلك عندما تبنى الكواكبي والطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده، وغيرهم ممن وصفوا فيما بعد بالتنويريين العرب، عددًا من الأفكار التجديدية للنهوض بالمجتمع العربي في فترة حرجية من التخلف والتردي الاجتماعي والسياسي والاقتصادي؛ ومن تلك الأفكار: الرفع من قيمة الإنسان، ومحاربة التسلط والاستبداد، وإعلاء قيمة الفرد؛ دون مساس بجوهر العقيدة الإسلامية، وانتقائية تحاشت الجوانب المادية المتطرفة في حركة التنوير. وكان من اللاتكامل، اعتماد رواد التنوير العرب على العملية التربوية كأنسب مجال لتحويل الأفكار النهضة إلى مشروع وسلوك اجتماعي.

فكانت لهم آراء وأطروحات في التربية والشأن التعليمي، لم يكتفوا بالتظليل لها، ولكنهم مارسوها من خلال عملهم المهني وإسهاماتهم الميدانية في **حقل التربية والتعليم**. وطبيعي أن يساير العقل العربي في يافته الحديثة (القرن التاسع عشر) روح العصر بما فيه من تنوير، ليعود إلى هذا العقل سابق مكانته عند أصحابه، بعد مرحلة من الجمود والتخلف عاش فيها أسير نكسة كاملة في كل شيء. لتظهر بوادر الرغبة في النهضة. ولن يكون ذلك إلا بالاعتدال بالعقل. وبالتالي تبدو ملامح التنوير ولو بصورة خام أو جنينية في جهود وأعمال عدد من العلماء والمفكرين والمصلحين. وفي مقدمتهم الشيخ حسن العطار، والطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، والشيخ الإمام محمد عبده وعبدالرحمن الكواكبي وغيرهم. لقد استخدم تعبیر التنوير، حسب مفهوم الغربي مع بعض الاختلافات الجوهرية، في وصف التجارب الإصلاحية في البلدان العربية، بعد نحو نصف قرن من حلوله في أوروبا، ومن الأسماء البارزة في ذلك، رفاة الطهطاوي ومحمد عبده وجمال الدين

نفس الاتجاه. وبالتالي دعا منظرو مدرسة فرانكفورت إلى عقلانية أرقى وأعلى من العقلانية الذرائعية. ومن الفلاسفة المعاصرين الذين اهتموا بتقيد التنوير الفيلسوف الألماني تيودور أدورنو- (1903-1969م) الذي اشترك مع هوركهايمر (1895-1973م) في تأليف كتاب «جدل التنوير». ويعالج أدورنو وهوركهايمر موضوع فلسفة التنوير من خلال إثارة أسئلة حول بنية العقل المعاصر، ويساءلان هل الصورة التي وصلت إليها الحضارة المعاصرة هي نتيجة لفلسفة التنوير، التي استبعدت الأبعاد المختلفة للعقل، وجعلته يقتصر على العقل العلمي والتكنولوجي، وتم استبعاد صور العقل الأخرى، مثل العقل الخيالي، والأسطوري، ففقد التنوير هو نقد العقل ذاته، أي نقد الأسس الفكرية والأنطولوجية والأيدولوجية التي يستند إليها الواقع المعاصر، الذي أصبح يتعارض مع الفرد ويهيمن عليه، وصدر إليه بنية التسلط والتدجين، حيث أصبح الإنسان المعاصر أسير عبودية الحاجات اليومية والاستهلاك، وهذا ما يدفعه إلى تقديم صورة بمرية للحرب الشاملة، هذه الآلة العقلية التي يخطط إيقاعها على غريزة التدمير، ولا يمكن أن يكون لهذا هذا الخراب مجرد مصادفة غير متوقعة، إنه نتاج عقل يدفع جنوحه الطائش نحو حدود اللاعقل. وقد عبر أدورنو عن ذلك حين بين أنه في اللحظة التي تتحقق فيها يوتوبيا فرنسيس بيكون: أي السيطرة على الطبيعة عمليًا، يتجلى بشكل واضح جوهر الجبر والإخضاع الذي يمارسه الإنسان على نفسه وعلى من حوله، وكان ينسب إلى الطبيعة. والعقل المعرفي الذي كان أداة لتحقيق طموحات الإنسان في حياة أفضل أصبح وسيلة للتدمير الإنساني. فإذا كانت فلسفة التنوير تدعو إلى استخدام العقل في كل شيء، فإن أدورنو يدعونا إلى استخدام العقل في مجال جديد هو نقد العقل نفسه في استخدامه كبنية اجتماعية للسيطرة والقمع.

بعد أن تطرقنا إلى حركة التنوير ونقدها، سنحاول

- من علماء المسلمين الداعين إلى التجديد والإصلاح.

- تلميذ جمال الدين الأفغاني، لكن الفرق بينه وبين أستاذه، أن محمد عبده يرى الإصلاح عن طريق التربية، بينما كان يرى الأفغاني الإصلاح عن طريق الأسلوب السياسي.

- ناوأ الإنجليز فُتحي إلى فرنسا.

- أصدر في باريس جريدة «العروة الوثقى»، مع جمال الدين الأفغاني، ثم عاد إلى بيروت واشتغل بالتدريس والتأليف.

- مفتي الديار المصرية 1899م.

- من مؤلفاته «رسالة التوحيد»، و«شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني»، و«شرح نهج البلاغة»، «تفسير القرآن»، ومجموعة مقالاته.

#### 4) وفاة الطهطاوي (1801-1873م):

- من أعلام النهضة في الشرق العربي الحديث.

- اشتغل بالتدريس في الأزهر.

- سافر في بعثة محمد علي إلى فرنسا، كإمام لهذه البعثة سنة 1826 لمدة خمس سنوات، فاشتغل بالترجمة من الفرنسية.

- نفي إلى الخرطوم سنة 1850م لمدة أربع سنوات بسبب كتابه «تخليص الأريز في تلخيص باريز»، إذ إن الأفكار في هذا الكتاب لم ترض الخديوي عباس.

- أنشأ «مدرسة الألسن» عام 1853م، وصار ناظرًا ومديرًا لها.

- أهم كتبه «تخليص الأريز في تلخيص باريز» و«مناهج الآداب المصرية في الآداب العصرية» و«المرشد الأمين للبنات والبنين».

- ترأس تحرير مجلة «روضة المدارس المصرية»، أول مجلة عربية للناشئة، التي أسسها علي مبارك.

الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي في منتصف القرن التاسع عشر. ومع اختلاف النظرة، بشكل جذري، إلى التواحي الغيبية بين مفهوم التنوير الأوروبي وبين الحركات الإصلاحية في القرن التاسع عشر في العالم العربي، إلا أن عددًا من الإصلاحيين العرب والمسلمين أطلقوا على دعواتهم الإصلاحية مفهوم التنوير. ربما لسفر بعضهم إلى أوروبا مبتعثين للدراسة كرفاعة الطهطاوي، أو لقتعتهم على الاستبداد كعبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الأفغاني، وربما لدعواتهم الإصلاحية التي تعتد بالإنسان وقيمته والعقل ومكانته كمحمد عبده. والتنوير في المشرق العربي ارتبط أكثر ما ارتبط في بداياته بأربعة من الفلاسفة والإصلاحيين المسلمين وهم:

#### 1) جمال الدين الأفغاني (1838-1897م):

- فيلسوف مسلم، نشأ في كابل بأفغانستان.

- جال في الشرق العربي، واستقر بمصر، ودعا إلى الوحدة الإسلامية.

- له كتاب شهير بعنوان «إبطال ملهيه الدهريين وبيان مفاسدهم»، نقله محمد عبده من الفارسية إلى العربية.

#### 2) عبد الرحمن الكواكبي (1854-1902م):

- صحفي وأديب سوري، ولد في حلب، وأنشأ جريدة «الشهاب» سنة 1877م.

- اشتهر بتحرره ودعوته إلى النهضة والإصلاح.

- اضطره الأتراك فهاجر إلى مصر، وتوفي فيها.

- أشهر كتبه «أم القرى»، و«طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد».

#### 3) محمد عبده (1854-1905م):

- سياسي مصري، ولكنه عرف أكثر كعالم مجتهد ومصلح.

## الموقف من التنوير في العالم العربي والإسلامي :

انقسم الباحثون والعلماء حول الأفكار التنويرية التي جاء بها رواد التنوير العربي الأوائل (الأفغاني والطهطاوي وعبد والكواكي) والمحاولات التنويرية اللاحقة لها حتى اليوم، بين الرفض التام والتقبل التام، وحاول البعض الخروج بمفهوم وسط . و يظهر أن اتجاه الرفض التام للتنوير يقوم على مبدأ مناقضة حركة التنوير الأوروبية للمعتقد الإسلامي وكافة المعتقدات الدينية، فيما يتعلّق بنظرته إلى العالم الغيبي (المتافيزيقا) وقطع العلاقة بالمرورث جملة وتفصيلاً، بما فيه المعتقدات الدينية وعدم اعتبارها أساساً لتفسير الأمور . بينما يرى اتجاه التقبل التام أن ما أحدث النهضة في أوروبا كليل بأن يحدثها في العالمين العربي والإسلامي لظروف التشابه بين المرحلة الفكرية والاجتماعية الحاضرة في المشرق، وبين تلك الظروف قبيل النهوض في الغرب الأوروبي .

ومثال ميراث الرفض التام ما أوجده محمد عمارة، في سبيل نبذ التنوير بصورته الأوروبية، وما يصفه بأنه «الوصايا العشر» للتنوير الغربي الألماني الوضعي؛ وهي الوصايا التالية:

1- «إن الإنسان حيوان طبيعي-اجتماعي، فهو جزء من الطبيعة، وسعادة هذا الإنسان دنوية محضة، يجدها في العاطفة والشهوة وحدهما» .

2- «تتحصّر الاهتمامات الإنسانية بقضايا العالم الراهنة، والطبيعة المحسوسة، لا بالعالم الآخر، أو ما وراء الطبيعة» .

3- «الوقوف، في الدين، عند الدين الطبيعي، الذي هو إفراز بشري من صنع العقل، لا الدين السماوي المتجاوز للطبيعة، واعتبار الشعور الديني مزيجاً من الخوف الخرافي والرغبة في تغيير ظروف مؤلمة» .

4- «تحرير العقل من سلطان الدين، وإعمال العقل

دون معونة من الآخرين، وجعل السلطان المطلق للعقل، بحيث لا يكون هناك سلطان على العقل إلا للعقل وحده» .

5- «إحلال العمل محل المتافيزيقا، وعدم تجاوز الملاحظة والتجربة إلى ما وراءها من سبل المعرفة الثقيلة والوجدانية» .

6- «اعتبار الفكر وظيفة الدماغ . فالدماغ يفرض الفكر كما تفرض الكبد الصفراء . وليس هناك نفس في الإنسان» .

7- «إثارة الشكوك في مشروعية المطلق، فالإنسان هو مقياس المطلق» .

8- «استنباط الأخلاق من الطبيعة الإنسانية . وحصر علاقتها بالسعادة واللذة، لا بالفضيلة والاحتياجات الروحية، وجعل الأولوية للإحساسات الفيزيقية على المفاهيم الأخلاقية والعقلية، فالأخلاق من صنعنا ومن ثمرات خبرتنا، وهي مستندة إلى الحالة الفيزيقية» .

9- «إحلال الاجتماعية محل الدينية سبيلاً لتحقيق السعادة الفيزيقية» . بالعاطفة والشهوة-فالتطبيع هي التي أوجدت الإنسان، والمجتمع هو المسؤول عن سعادته»

10- «رد القوانين إلى أصول فيزيقية وتاريخية، وتحرير التاريخ من السنن الإلهية، وتفسيره بمفاهيم طبيعية، أو مفاهيم خلقية نابعة من الطبيعة الإنسانية» . ومن جهة أخرى يرى اتجاه التقبل التام أن «الحقيقة التي تحرق كل شعار عروبي جاهلي أو إسلامي حالم، أن الحضارة الأعظم والأكثر جدوى والأعظم تأثيراً على حياة الإنسان الحديث هي الحضارة الغربية المعاصرة . إنها الحضارة العظمى التي جعلت كل حضارة قبلها مجرد مسودة تاريخية لا قيمة لها إلا في سياقها التاريخي . أما خارج هذا السياق، فإنها تكاد تكون عبثاً غير بريء بالإنسان، أخذ منه أكثر مما أعطاه» .

و إجمالاً نلاحظ أن الاتجاه المناوئ للتوير بصورته الغربية الخاصة يقابله عادة بمصطلحات ومفاهيم معينة من قبيل التقيّد، التوجيه، التأميل، التجريد، التجديد الإسلامي، النقد، الإحياء الإسلامي، الأسلمة؛ بينما يقرن الاتجاه الآخر التوير بمصطلحات ومفاهيم مثل: التنمية، التثقيف، التطوير، التحديث، الرقي، الرفاه، العدل والمساواة، الحرية...

وعلى العموم فأفكار رواد التوير العربي، باقراض صفة الصمة، لا تلقى أبداً مع أفكار التوير الغربي فيما يتعلّق بقطع الصلة بالموثوث وإنكار الجانب الغيبي، ولكنها تلتقي معها في ضرورة الاعتدال بالعقل الإنساني وتقديره، والعدل والمساواة والحرية. فهؤلاء الرواد عرفوا بأنهم شيوخ وقضاة ومحدثون أكثر مما عرفوا كتويرين؛ ومن اللافت للنظر أن الصفة الأخيرة لم تطلق عليهم في قوتهم وعصرهم، وإنما أسقطت عليهم فيما بعد!!

و ضمن خصوصية مقارنة حركة التويرين العرب الأوائل على المنطقة العربية تركيزها على ميدان هام في المجتمع ألا وهو التربية، **«التربية في أي مجتمع هي العملية التي يتم عن طريقها تنمية جوانب الشخصية الإنسانية في مستوياتها المختلفة (المعرفية والوجدانية والمهارية) أو إتاحة فرص النمو الطبيعية لهذه الجوانب. وللتربية علاقة وثيقة بالفلسفة التي يتبناها المجتمع، فالفلسفة تنظير والتربية أبرز ميدان لتطبيق الفلسفة تطبيقاً عملياً، وعليه فلكل تربية فلسفة تنطلق منها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالفلسفة تمد التربية بأمور تحليلية (نظريات، قوانين، نماذج فكرية...)»**.

وقد وجدت أفكار التويرين العرب الأوائل (القرن التاسع عشر) قبولاً وتأيداً في الأوساط العربية، أغض الطرف قليلاً عن استلهاهم هذه الأفكار من التوير الغربي، لأن التربية والتعليم العربيين كانا يقومان في ذلك الحين على أساليب ثبت عقمها من الترهيب والحفظ والتلقين والتقليد. وكانت أهم أفكار

التويرين في الشرق العربي ذات العلاقة بالتربية، الأفكار التالية:

### أهم أفكار «عبدالرحمن الكواكبي» التربوية

- التربية لا تأتي ثمارها إلا في جو من الحرية والعدل، فالتربية والاستبداد ضدان لا يجتمعان.

- التربية تتناول الجسم والنفس والعقل، غير أن الاستبداد يورث الجسم الأسقام، ويسطو على النفس، فيفسد الأخلاق، ويضغط على العقل فيمنع نماءه.

- التربية هي الأمانة التي حملها الإنسان.

- التربية عملية مستمرة؛ تربية للجسم (الأم)، تربية للنفس (الوالدان)، تربية للعقل (المدرسة)، تربية بالقدوة (الأقربون والخططاء) تربية بالمقارنة إلى الموثوث أو الفرق (الزواج).

- الجانب الديني أهم جوانب التربية.

**«التربية هي التي تشكّل الإنسان، وتحدّد نشأته؛ يقولون: الإنسان كالخصن الرطيب وأهواء التربية، تميل به إلى الخير أو إلى الشر»**.

- التربية مسؤولية الحكومة المنتظمة، من ساعة التكوين حتى ساعة الممات.

- التربية هي طريق الأمم إلى الحرية والتخلص من الاستبداد وحكم الطغاة، ولا يأتي هذا إلا بالتعليم والتحميس.

- التربية القائمة على الإقناع خير من التي تقوم على الترغيب، فضلاً عن الترهيب.

- التربية هي ضالة الأمم، وفقدانها هي المصيبة العظمى التي حلت بالشرق.

### أهم أفكار «محمد عبده» التربوية

- التربية الحققة هي التربية الإسلامية، التي تقوم

معلمي اللغة العربية في مصر): زيادة سنة على مدة الدراسة كترية ميدانية.

- إصلاحاته في بيروت (المدرسة السلطانية): طُوّر هذه المدرسة من شبه أولية إلى شبه عالية.

- جهوده في إحياء التراث: تأسيس جمعية إحياء الكتب العربية 1318هـ، حقق «نهج البلاغة» و«مقامات» بديع الزمان الهمذاني» ونشر «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة» لعبد القاهر الجرجاني.

- إصلاحاته في الثقافة: شارك في تحرير «الأهرام» و«الوقائع المصرية» وأصدر مع الأفغاني «العروة الوثقى».

### أهم أفكار «رفاعة الطهطاوي» التربوية :

- تعميم التربية واجب على الدولة للبنين والبنات.  
- لا بد من مراعاة ميول المتعلم، وذلك بعد الابتدائية والتجريبية (الثانوية) لمختلف العلوم والصناعات.

- تقسيم العلوم إلى: أولي ابتدائي (لكل الناس غنيهم وفقيرهم، ذكورهم وإناثهم- إجباري)، وتجهيزي ثانوي (ينبغي للحكومة أن تشجع عليه- اختياري)، وأخيرًا درجة العلوم العالية (اشتغال الإنسان بعلم مخصوص يتبحر فيه - مقتصر على أصحاب الثروة لينفّزوا له).

- خير الناس هم المعلمون، ويأخذ المعلم أجرًا يكفيه المؤونة.

- صلة المعلم والمتعلم هي الحب.  
- المعلم لا يضرب، والذي له الحق في ضرب الصبي هو والده فقط، وفي حدود ضيقة.

- اللبب مستحب للصبي المتعلم.

- على الصبي احترام أستاذه وسماع أقواله.  
- لا يتم الانتقال من علم إلى علم إلا بإتقان العلم السابق.

- تقسيم العلوم حتى يسهل استيعابها.  
- المناظرة والمطالعة والحوار، أفضل من الحفظ والاستظهار.

على الأصول التي جاء بها الأنبياء والمرسلون من الأحكام والتعاليم.

- التربية أساس تقدم الأمم وسعادة الشعوب.

- التربية هي التي تنهض بالأمم وليست القوانين الوضعية الزاجرة (الإصلاح عن طريق التربية وليس عن طريق السياسة).

- التربية أساس العلاقات الاجتماعية.

- تربية العقول من أهم أهداف التربية.

- التربية الرياضية من سمات النبوة.

- التربية وظيفة المعلم الأولى، والتعليم وظيفته الثانية ( يفرق بين معنى التربية ومعنى التعليم).

- المعلم هو عماد التربية، أساسها هو التلميذ.

- يجب تعليم المرأة انطلاقًا من قوله تعالى «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف».

- يجب أن يهتم التعليم بتعميد التلاميذ على إعمال الفكر وتحكيم العقل.

- يجب أن تكون اللغة العربية الفصحى لغة التعليم.

- لا بد من ربط المناهج الدراسية بمواقف الحياة، حتى يكون التعليم ذا وظيفة عملية في حياة الناشئين.

- لا بد أن تتنوع طرق التدريس بين: الحوار والمناقشة (لاستخلاص العبر وليس التلقين)، وإثارة التفكير وإعمال العقل، وعدم الاعتماد كلية على الكتب (استخدم مجلة الأحكام العدلية)، والتقد وبيان دوره في التقدم العمراني والفكري.

ولمحمد عبده إصلاحات في مجال التعليم والثقافة بمصر وبيروت؛ منها:

- إصلاحاته في الأزهر: أدخل العلوم الحديثة في مناهجه؛ كالحساب والجبر والتاريخ الإسلامي ومبادئ الهندسة.

- إصلاحاته في دار العلوم (أول معهد لإعداد



- على الطالب أن يأخذ من الأستاذ (ويحذر الطهطاوي من الكتب إلا في الحديث).

- المرأة أجمل ما خلق الله سبحانه، والتربية أساس صلاح المرأة ومن صفات كمالها، والعلم يهون المرأة عما لا يليق ويزودها بالفضيلة (ويضرب مثلاً بمن كن يعرفن القراءة والكتابة من زوجات النبي صلى الله عليه وسلم).

- يرجع التشدد في عدم تعليم المرأة إلى المبالغة في الغيرة عليها.

إذن حرص الفكر الليبرالي الحديث على إيجاد التوازن بين القديم والجديد، بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر، من أجل خلق ثقافة جديدة واحدة تتجاوز ثنائية الموروث والوافد كما فعل الحكماء من قبل، وفي الوقت نفسه جعل حاجة الواقع هو المحك في الاختيار من المصدرين، ما يلي هذه الحاجة، يتناول تاريخ العرب قبل الإسلام، وسيرة ساكن الحجاز من التراث القديم، وتخليص الأبرز، وترجماته من الوافد الجديد ثم «مناهج الألب» في الدولة المصرية الوطنية الحديثة، كما بناها محمد علي وأسرة. وكان من مآثر هذا التيار إبراز أهمية الحرية والديمقراطية والدستور والبرلمان والتعددية الحزبية والمساواة في الحقوق والواجبات أمام القانون، والعمران والتصنيع والتخطيط، وقد أدى ذلك إلى نشأة الدولة الحديثة في مصر وترسيخ النظام الديمقراطي الذي كان سائداً قبل الثورات العربية الأخيرة في منتصف القرن الماضي.

ثم، الطبيعة والمجتمع أي العلم والمجتمع المدني بلغة العصر، فلن يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير فهما للطبيعة والمجتمع أولاً، تكشف قوانين الطبيعة بالعلم من أجل السيطرة عليها، وتؤسس المجتمع المدني الحر عن طريق العقد الاجتماعي، الدين لله والوطن للجميع، وهو التيار العلمي العلماني الذي أسسه شبلي شميل.

ولما كانت الطبيعة في ذلك الوقت هي الطبيعة الحيوية

وعلوم الحياة التي سادتها نظرية التطور، أصبحت نظرية التطور نموذج العلم، ليس فقط الطبيعي الحيوي، بل الإنساني، أيضاً. كل شيء يتطور ليس فقط الحياة العضوية بل الحياة العقلية. الدين، والعلم، والفن والقانون، والتاريخ، والسياسة، والاجتماع، والأخلاق، والتربية. وترجم كتاب «أصل الأنواع» لدarwin حتى يقرأ العرب والمسلمون علماً جديداً يتجاوزون به علوم القدماء. كان المقصود إحداث «صدمة حضارية» بالوافد ليقظة الموروث، وبالعلوم الجديدة، الطبيعية والاجتماعية لتجاوز العلوم القديمة الدينية والفقهية، وتقديم علوم الكهرباء والمغناطيسية والحديث عن المخترعات الجديدة كالراديو والفونوغراف والعمرة والقطار وقوة البخار والبرق التي تسهل حياة البشر، وتم جمع ذلك في فلسفة النشوء والارتقاء. ومن أجل إحداث توازن بين الوافد والموروث تمت إضافة إنتاج نظرية التطور من التراث القديم في أصوله الأولى في القرآن الكريم، فذكر آيات خلق الجنين في رحم الأم، وآيات الحث على التأمل في مظهر الطبيعة، عالم الأفلاك أو عالم الحيوان والنبات حيث تنطق الحياة، ثم تطبيق نظرية التطور في موضوعات محلية هي اللغة والعادات والتقاليد والأخلاق والنظم الاجتماعية والقانونية حتى تتغير الثقافة الموروثة من الثابت إلى المتحول، ومن الوافد الجديد إلى الموروث القديم. وقد كان من مآثر هذا التيار فتح رافد جديد في الثقافة العربية ومواجهة القديم بالحديث، والبداءة بالعلوم الطبيعية، بكتاب الطبيعة المفتوح في مواجهة الكتاب القديم المغلق، والخروج من النص إلى العالم، ومن المقروء إلى المشاهد، ومن التأويل إلى الإدراك، ومن السمع إلى البصر.

ختاماً، عند النظر في «حركة التنوير» الأوروبية، الملاحظة الأولى، هي أن هذه الحركة كانت حركة فكرية «أوربية»، بمعنى أنها لم تنحصر في دولة أو دول محددة بل شارك فيها معظم الدول الأوروبية، وساهم فيها كل منها بشكل أو بآخر.

و يرتبط بهذا أنه ويصرف النظر عن جنسية المفكر، الذي قد يكون هولندياً أو فرنسياً أو ألمانياً أو غير ذلك،

فإن أفكاره لن تلبث أن تنتشر على اتساع القارة الأوروبية. فما أن يظهر كتاب جديد حتى يترجم وينتشر ويناقش في مختلف الدول الأخرى. فالحركة في جوهرها أوروبية رغم انقسام أوروبا حينذاك إلى ممالك وإمارات متناحرة في حروب مستمرة وتحالفات متغيرة. قرعهم هذا الانقسام السياسي وأحياناً الديني - بين كاثوليك وبروتستانت وأحياناً أرثوذكس - فقد جاءت «حركة التنوير» حركة شاملة لمعظم القارة الأوروبية. ولعل هذا التراث الفكري المشترك هو الذي يبرر ما نراه اليوم من تقارب وتوحد في أوروبا ويعد أكثر من ثلاثة قرون من الصراع والحروب. هناك أرضية ثقافية مشتركة.

أما الملاحظة الثانية فهي أن حركة التنوير الأوروبية كانت موجهة بالدرجة الأولى ضد الكنيسة. فالكنيسة - وكذا الملكية المطلقة - كانت متسلطة على الأفكار والقيم وقواعد السلوك، وكانت سيطرتها على العقول شبه كاملة. فالكتاب المقدس لم يكن متاحاً إلا باليونانية أو اللاتينية، ولم توجد ترجمات باللغات المحلية إلا في أوقات متأخرة، بحيث كان الفرد يتفقد بتعاليم دينية تهرضها الكنيسة ويلغة لا يستطيع أن يفهمها. ولم يكن عرباً والجال كذلك أن تأتي حركة التنوير مناهضة في بعض توجهاتها ليس للكنيسة فقط بل وأحياناً للأديان أيضاً.

وفي ضوء هاتين الملاحظتين يتضح لنا أن الوضع العربي الحالي يتفق في جانب مع هذا التاريخ الأوروبي ويختلف في جانب آخر.

فإذا نظرنا إلى المجتمع العربي المعاصر نجد أنه مشتت بين عدد من الدول المتناحرة والمتنازعة أحياناً على المستوى السياسي، ولكن هناك بالمقابل، وحدة ثقافية إلى حد بعيد، تتجاوز الحدود السياسية. فشوقي وطه حسين ورفاعة الطهطاوي ومحمد عبيد وخليل جبران ونقولا زيادة وجورج زيدان ونجيب محفوظ ونزار قباني والجواهري ومالك بن نبي

وساطع الحصري وقاسم أمين وغيرهم هم رواد الفكر العربي المعاصر، كما أن أم كلثوم وسيد درويش وعبد الوهاب وفريد الأطرش وفيروز وأسماهان والربيعاني وجورج أبيض هم رواد الغناء والمسرح، والقائمة طويلة. وقد جاءت السينما والراديو وأخيراً التلفزيون لتوثق هذه الروابط الثقافية بشكل أكبر. ولعل الميزة الكبرى للثقافة العربية هي أنها تستند إلى لغة عربية واحدة. ومن هذه الناحية يمكن القول إن المجتمع العربي المعاصر لا يختلف كثيراً عن المجتمع الأوروبي إبان حركة التنوير. حقاً، هناك انقسام وتشتت سياسي، ولكن هناك وحدة ثقافية إلى حد بعيد، تدعمها وحدة اللغة العربية.

وأما الملاحظة الأخرى فهي أنه نظراً لأن الدين الإسلامي لا يعرف كنيسة ولا كهنة تتدخل في الحياة اليومية للبشر، لذلك لم يأخذ الفكر العربي التنويري باتجاهات معادية للإسلام كما كان الحال مع حركة التنوير الأوروبية، بل إن عدداً من رواد التنوير العربي كانوا من رجال الدين. ومع ذلك ورغم عدم وجود كنيسة في الإسلام فإن ذلك لم يمنع من ظهور اتجاهات فكرية سلبية تعارض الجديد باسم الدين والتقاليد.

وقد بدأت حركة التنوير العربية على استحياء منذ منتصف القرن التاسع عشر وتعمقت في النصف الأول من القرن العشرين، لتراجع في النصف الثاني من ذلك القرن نتيجة لغلبة النظم السياسية القمعية مما ساعد أيضاً على غلبة العقيدة الشمولية وبالتالي بروز التيارات المناوئة للحرية.

دون حركة تنوير حقيقية توفر حرية الرأي والاعتقاد وترسخ النظرة العلمية وتقوم على التسامح واحترام حقوق الآخر، فإنه يصعب تحقيق أية نهضة حقيقية، ويظل الحديث عن «ثورة صناعية» عربية مجرد أمر مؤجل إلى حين.

## في مفهوم المساواة

منية العلي / باحثة تونس

فابن عاشور مثلا يعتبرها أصلا عظيما من أصول نظام الاجتماع الإسلامي، وهي من أجل ذلك ذات طرفين: طرف تظهر فيه بمظهر أدب إسلامي تابع للمعقيدة الإسلامية يجب تخلق المسلمين به، وطرف تظهر فيه بمظهر أصل تشريعي يجري على المسلمين لزوم المصير إليه وإلى فروعه في أنواع المعاملات، وهي بهذا الاعتبار أصل من أصول التشريع، راعته الشريعة ورعاها ولاية الأمور، ويحمل الناس عليه (1).

فيما ذهب غيره إلى القول بأنها إلى جانب العدل الأصل الأول للإسلام بل هما فرعان لتوحيد الله، فهو وحده الأكبر والناس تحت لوائه نظراء (2).

وعلى هذا الأساس اعتبر الفكر الإسلامي المعاصر المساواة محورا مركزيا في معالجته لكل المسائل الحقوقية وخصوصا تلك التي تعلقت منها بحقوق النساء، فلقد قرئ في مرجع المساواة أصلا ومقصدا وقيمة إنسانية كبرى من قيم الإسلام، وإن كان الإسلام قد أخرج المرأة من حالة أشبه بالزق في المرحلة الجاهلية ومكنها من حقوق اجتماعية ومدنية لم تكن لتتأهل لولا رؤيته الإنسانية الشاملة، فإن قراءة المدونة التفسيرية لقضاياها ومسائلها لم تتبع النهج الذي ارتسمه الإسلام لها ولم تنفذ إلى أبعاد ما تشوف إليه بشأنها، رغم إقرارها بالمساواة أصلا هاما من أصول التشريع

تعتبر قيمة المساواة في الفكر العربي المشتغل بالمجال الإنساني الحقوقي، إحدى أهم مركباته الأيديولوجية وإحدى أبرز أهداف مشروعه الإصلاحية، بل ليس من الإجحاف القول بأنها مشروعه المجتمعي الذي يرنو نحو تحقيقه في دوائر متنوعة تستشر العالمة

وفي هذا الصدد عمل هذا الفكر ولازال على إعادة الاعتبار لمفهوم المساواة كقيمة كبرى ثابتة لا تقل المزايدة من خلال تصديده بالخصوص للمعالجة دولتي نسبته في المدونة التفسيرية والأدبيات الإسلامية على خلفية القداسة التي أضفيت عليهما في المغيال الجمعي، وذلك في غياب الاحتكام المباشر للنص المقدس نفسه بفعل المعالطات التاريخية التي أوقعت ذلك المخيال في قبضة الموضوعات المتنوعة لفكر القائمين على شؤونه.

فعلى مستوى المدونة التفسيرية الحديثة والمعاصرة، حظيت المساواة كقيمة بعناية فائقة لتكرر حضورها في عديد التوجيهات القرآنية تصريحاً وتلميحا وصفة آتق في الآيات المخاطبة للمرأة في خصوصيات جنسها أو علاقتها بالرجل، فلقد قارب المفسرة تلك المسألة بما ينظر لمفهوم المقصدية والجوهرية هذا على وجه العموم، أما من جانب آخر فقد اكتسبت قراءتهم لتلك المسألة طابع النسبية في معالجة جل القضايا النسوية بالاستناد لاعتبارات متعددة.

## المساواة في التكاليف والواجبات الدينية :

و من يتتبع الآيات القرآنية في توجيهها الأحكام التكليفية، دينية كانت أم دنيوية، أخلاقية أو تعبدية، يجدها موجهة لعموم الناس، وإن ورد الخطاب في كثير منها بلفظ المذكر. ومن أجل هذه المعلومات قرر الأئمة المجتهدون أن صيغ العموم التي في القرآن تشمل النساء مثل «من» الشرطية و«كل» وغيرها، وأن جموع المذكر وإن كانت في أصل الوضع غير شاملة للنساء لكنها في الشرع شاملة لهن للأدلة الدالة على عموم الشريعة كما تقرر في أصول الفقه (...). ولأن عادة العرب إذا خاطبوا جماً فيه ذكور ونساء أن يجروا الخطاب بالتذكير على طريقة التغليب، ومقام التشريع يشبه مقام الخطاب، لأن الأمة كلها مقصودة بتوجه الخطاب التشريعي» (3).

وكان أمر الله تعالى شاملاً لآدم وحواء إذ خاطبهما معاً بقوله: «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (البقرة/2/35).

والمراد من «أول» من آمن برسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، كالسيدة خديجة رضي الله عنها)، وأول من استشهد في سبيل الدعوة (سمية أم عمار بن ياسر)، وكانت النساء أول من بايعه صلى الله عليه وسلم في بيعة العقبة عند أول تعاقد على الإسلام، وقد بايعه متفرقات عن الرجال، وأخذ صلى الله عليه وسلم العهد عليهن بالالتزام بأحكام الإسلام، قال سبحانه تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبِيَّنَ عَلَيْكَ عَلَى أَنْ لَا يُسْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرُقَنَّ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِيْهَاتَانِ يَغْتَرِبَتَيْنِ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلَيْهِنَّ وَلَا يَنْصِبَنَّ فِي مَفْرُوفٍ قِيَامَهُنَّ وَاسْتَغْفِرَنَّ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (سورة الممتحنة/60/12).

فلقد هدفت الشريعة الإسلامية إلى دعوة الذكر والأنثى حتى تتجمع القوى، ويشهد صرح الأمة الإسلامية، إذ كلهم يؤمنون بالله ورسوله، يأتمرون بأوامر الدين ويتهون بنواحيه في حربهم وسلمهم، في أمنهم وفزعهم،

وغاية إسلامية كبرى جاءت الشريعة لأجل إثباتها وحمايتها، فما هو وجه المعضلة إذا؟ ولماذا اختلفت القراءتان رغم اعتبارهما المتميز لنفس هذه القيمة التي بلغت درجة الأصل والمقصد في آن؟

ترتد إشكالية المساواة في منظور المدونة التفسيرية وفي منظور الكتابات الحديثة والمعاصرة إلى اختلاف كليهما حول الأبعاد المفاهيمية الوظيفية لها وهو اختلاف يشي باختلاف في رؤية كلا القراءتين للمرأة كفرد داخل المجموعة وكنسان.

فالمدونة التفسيرية لا تختلف من حيث المبدأ بإقرار المساواة بين الجنسين كما أقرها القرآن :

## في القيمة الإنسانية :

قال تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (سورة الحرات 49/13).

و قال كذلك في محكم تنزيله. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً» (سورة النساء/1/4).

فاصل البشرية جميعها بنحدر من نفس واحدة وهذه النفس ثم تكوينها من طينة هذه الأرض فالتناس جميعهم لآدم وادم من تراب.

ويتبع هذا الإقرار من القرآن الكريم بالمساواة الكاملة في الإنسانية بين الرجال والنساء، أنه وقع ضمن لعنة الخطيئة الأولى التي تلبست بهن في الحضارات السابقة كما في الجاهلية وفي الرواية التوراتية، فكل من الزوجين وسوس لهما الشيطان واستحق التوبة والغفران والندم، قال الله تعالى: «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ» (سورة البقرة/2/36) «فَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (سورة الأعراف/7/23).

فِي قَوْلِهِمْ وَضَعَهُمْ، قَالَ تَعَالَى: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَنَسُهُمْ أُؤْيَاءَ بَعْضُ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» (سورة التوبة/9/17) (4).

## في الجزاء على الأعمال سلباً وإيجاباً :

إن مجالات التكليف مرتبطة وثيق الارتباط بمجالات الجزاء، فلا يجازي غير مكلف، قال تعالى: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (سورة النحل/97)، فالشرعية قد هدفت من خلال منهجها في إقرار النسوية بين الجنسين، إلى جعل الإنسان يتحمل المسؤولية عمله، قال تعالى: «كُلُّ إِنْسَانٍ لِّرَبِّهٖ طَائِفَةٌ فِي صُفْهِهِ» (سورة الاسراء/17/13)، وقال أيضاً «وَلَا تَرَوْا بِالْإِزَّةِ وَرَدَّ أُخْرَى» (سورة فاطر/35/18). فالعمل الصالح والإيمان والتفاني والكفر يحاسب عليه كل من الذكر والأنثى، قال تعالى: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ» (سورة النحل/97/16)، وقال أيضاً: «مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِنَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَوُتِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ» (سورة غافر/40/40)، وجاء في محكم تنزيله: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (سورة الأحزاب/33/35).

وهكذا يتمظهر لنا الموقف القرآني من مسألة المساواة بين جنسي الإنسان الذكر والأنثى سواء في تقويم النظرة الجاهلية لإقرار الإنسانية الكاملة للمرأة، وتوجيه الخطاب لها بالتكاليف الدينية والدنيوية، وإعدا إتيانها كما الرجل: «أَنَّى لَا أَصْبِيحَ عَمَلٌ عَامِلٌ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّى» (سورة ال عمران/3/95).

ولقد أشادت المدونة التفسيرية جميعها بهذه الآيات

من حيث كونها تقدم الدليل على تكريم الإسلام للمرأة وعلى إعادة الاعتبار إليها كإنسان، بعدما كانت في الجاهلية لا تعد شيئاً (5)، غير أنها لم تتعامل مع المساواة باعتبارها قيمة ومقصداً ثابتاً في الإسلام إذ قلصت من معانيها وسيجتها وضيقت أبعادها ومداهها، نتيجة زروح المفردة القدامى واستمرار زروح المعاصرين منهم تحت وطأة المسلّمات التقليدية، فإذا بهم في معرض إقرارهم بما أحرزته المرأة من وضع إنساني جديد بفضل الإسلام يحرصون على التضييق والتقييد، عوض العنصر مع المدد الاشتراحي للنص الذي بشرت به وأقرته وأكثته تلك الآيات، فالمساواة بين الرجال والنساء في القراءة التفسيرية هي مساواة نسبية لأنها وإن حاوتها الآيات المذكورة بكل ثقل دلالاتها ومعانيها، فإن المدونة التفسيرية تواصل -بطريقة أو أخرى- في شرعة الرواسب الجاهلية المعقرة لدونية المرأة تثيرات من داخل النص نفسه، كقوله تعالى: «وَالرِّجَالُ عَلَى النِّسَاءِ فَزَجْرَةٌ» (سورة البقرة/228).

فمع اعتراف ابن عاشور مثلاً بأن قوله تعالى: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ وَالرِّجَالُ عَلَى النِّسَاءِ فَزَجْرَةٌ» (سورة البقرة/228)، هو أول إعلان عن العدل بين الزوجين في الحقوق والواجبات (6) ومع اعترافه بأن هذه الآية قد أعلنت حقوق المرأة في الإسلام (7)، إلا أنه يعلق عليها قائلاً: «وقد طهر هنا أنه لا يستقيم معنى المعاملة في سائر الأنواع والحقوق أجناساً أو أنواعاً أو أشخاصاً لأن مقتضى الخلقة ومقتضى المقصد من المرأة والرجل ومقتضى الشريعة التخالف بين كثير من أحوال الرجال والنساء في نظام العمران والمعايشة، فلا جرم يعلم كل السامعين أن ليست المعاملة في كل الأحوال وتعين صرفها إلى معنى المعاملة في أنواع الحقوق على إجمال» (8).

فهذا التعليق لابن عاشور يكشف بوضوح عن نسبة مفهوم المساواة بين المرأة والرجل في فكر المدونة التفسيرية إذ تقرأ التقييد والتضييق في معناها انطلاقاً من مقتضى -الخلقة- على حد تعبير ابن عاشور ومقتضى -الشرعية- ومقتضى -المقصد- من كليهما، وقد حدد ابن عاشور هذه الفوارق وهو لم يتطرق بعد إلى جملة «الرِّجَالُ عَلَى النِّسَاءِ فَزَجْرَةٌ»

وهو بذلك يذهب مذهب القدامى الذين غلبوا العقلية الذكورية في قراءتهم على روح النص.

هذه العقلية التي ليست في الواقع سوى جملة الرواسب التقليدية التي آبت إلا أن تصور المرأة باستمرار على أنها دون الرجل عقلا وخلقا وإنسانية، فهي في الغالب مخلوق ضعيف محدود الإدراك يحتاج من يعوله ويؤديه، فالفرق بين بين نصوص القرآن الكريم الألفئة الذكر والتي أقرت للمرأة بالمساواة الكاملة مع نظيرها في الإنسانية: الرجل، وبين المدونة التفسيرية الحديثة والمعاصرة \* المغرقة في التقليد لبيئة فكرية واجتماعية واقتصادية غير التي أنتجت فيها.

فلو تعاملت تلك التفسيرات مع قيمة المساواة كمقصود من مقاصد الدين الجوهرية، لكان تفسيرها للدرجة التي للرجال على النساء تفسيراً افتاحياً يرفع ذلك المقصد ولا يوجه القراءة نحو إثبات أفضلية الرجل المطلقة على المرأة بما يستحيل معه تحقق مفهوم المساواة التي يقوم عليها الدين باعتبارها أصلاً من أصوله.

وذلك في اعتقادي ما يردت إليه اختلاف المواقف من قضايا ومسائل المرأة بين التفسيرات والفكر الحديث والمعاصر، فهذا الأخير قد وظف المساواة توظيفاً مقاصدياً غائباً كاملاً، ذلك أن حقوق الإنسان في الإسلام يتم البحث عنها عنده، في الكليات والمبادئ العامة، أما الجزئيات فأحكامها قابلة دوماً للاجتهاد لأنها تطبيقات والتطبيق يختلف من زمن إلى آخر ومن ظهور وجه للمصلحة إلى ظهور وجه آخر (14).

ونتيجة لهذه القناعات، انخرط الكتاب المعاصرون في فكر غير فكر المفردة في نظرتهم للمرأة، فهم ينظرون إليها كفرد كامل مسؤول في مجتمعه تماماً مثل الرجل وينظرون إلى المجتمع لا بمفهوم الأسلمة بل بمفهوم الحداثة والتمدن، ومن هنا اكتسبت المساواة عندهم قيمة مركزية فهي مفهوم كامل غير مجزأ لا يقلل النسبية باعتبارها ركيزة أساسية من ركائز الديمقراطية، فمع أهم مبادئ حقوق الإنسان مبدأ المساواة بين البشر فلا فرق بينهم بسبب

درجة، مما يدل على أن القراءة محكمة بجهاز مفهوماتي ثابت في ذهن المفسر سوف يتبلور أكثر عند تفسيره لمعنى «الدرجة»، حيث يقول: «وللرجال عليهن درجة» إثبات لتفضيل الأزواج في حقوق كثيرة على نساؤهم، لكيلا يظن أن المساواة المشروعة بقوله: «و لهن مثل الذي عليهن بالمعروف» مطردة (...) وهذا التفضيل ثابت على الإجمال لكل رجل، (...) وقوله وللرجال «خير عن درجة» قدم للاهتمام بما تفيد اللام من معنى استحقاقهم تلك الدرجة كما أشير إلى ذلك الاستحقاق في قوله تعالى: «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض» وفي هذا الاهتمام مقصدان أحدهما: دفع توهم المساواة بين الرجال والنساء في كل الحقوق توهماً من قوله آتفاً: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف»، وثانيهما: تحديد إثار الرجال على النساء بمقدار مخصوص (9).

ويشرح ابن عاشور مقتضيات هذه الدرجة، زيادة في الإقناع باستحقاق الرجال لها، إذ يقول: «وهذه الدرجة اقتضاها ما أودعه الله في صنف الرجال من زيادة القوة العقلية والبدنية» (10) ولتدعيم رأيه يفتتح بان الذكورة في الحيوان تمام في الخلقة والذكر في صنف الذكر في كل أنواع الحيوان أدنى من الأنثى وأقوى جسماً وعزماً (11).

و يمضي بعد ذلك ليبين لنا الصور العملية الشرعية لتلك الدرجة حيث يقول: «وهذه الدرجة هي ما فضل به الأزواج على زوجاتهم من الإذن بتعدد الزوجات للرجل دون أن يؤذن بمثل ذلك للنساء وذلك ما اقتضاه التزايد في القوة الجسمية ووفرة عدد الإناث من مواليد البشر ومن جعل الطلاق بيد الرجل دون المرأة والمراجعة في العدة كذلك، وذلك اقتضاه التزايد في القوة العقلية وصدق التأمل» (12) كما جعل المرجع في اختلاف الزوجين إلى رأي الزوج في شؤون المنزل (...). ورجح جانب الرجل لأن به تأسست العائلة ولأنه مظنة الصواب غالباً (13).

و بناء على تفسير ابن عاشور للمراد بالدرجة، يتبين أنه يرفض المساواة الكاملة بين الجنسين في كل الحقوق

الدين أو الجنس أو اللغة أو العقيدة ويعتبر مبدأ المساواة بصفة عامة هو حجر الأساس لكل مجتمع ديمقراطي يتوق إلى العدل الاجتماعي وإلى حماية حقوق الإنسان وبعد هذا المبدأ من الديمقراطية بمثابة الروح من الجسد ويدونه يتبنى معنى الديمقراطية وينهار كل مدلول للحرية (15).

فالإنسان ذكراً كان أو أنثى هو غاية كل النظم الدولية، وما وجدت هذه النظم إلا من أجله ومن ثم فقد أصبح اهتمام القانون الدولي بالفرد وحقوقه وحرياته أمراً طبيعياً، وبات الفرد موضوعاً أساسياً من موضوعات حقوق الإنسان (16).

و يعتبر وضع المرأة في أي مجتمع انعكاساً واضحاً لمستوى العدالة الاجتماعية فيه، وينطوي على مجموعة معقدة من العوامل المترابطة ويوصف وضع المرأة عادة في أي مجتمع من حيث مستوى دخلها وعمالها وتعليمها وصحتها والدور الذي تقوم به في الأسرة والجماعة والمجتمع (17).

قبلعيد يؤكد أن القراءة التقدمية والانفتاحية للنص هي من صميم الإسلام ومن روح أحكامه، فالإسلام هو الذي أقر منذ البداية مبدأ المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة وبالتالي نخلص من كلام بلعيد إلى نتيجتين هامتين:

**الأولى:** أن اعتبار المساواة في نظر الفقهاء القدامى هو اعتبار ذاتي وغير موضوعي لأنهم طوعوها كمفهوم لصالح الإبقاء على الامتيازات الذكورية التي ترسخت منذ الجاهلية.

**الثانية:** أن المساواة النسبية ليست من الإسلام في شيء، وبالتالي فإن اعتبارها لدى الفكر العربي المعاصر كمفهوم كلي وكقيمة خالدة مثبوتة بين ثوابي النص، ليس سليل رؤية غربية مستوردة إنما هو ترجمة إسلامية صرفة لما تشوف إليه الدين في شأن المرأة.

إن اعتبار المساواة مقصداً جوهرياً من مقاصد الدين التي تعبر عن روح أحكامه، هو بلا شك منهج متميز في القراءة انتهجه الفكر العربي المعاصر، وهو بذلك قد سار على نهج القرآن نفسه في اعتبار لهذه القيمة أصلاً من أصوله التي لا يتعداها، وقد أفصح عن ذلك في آيات كثيرة منه، فهذا الفكر لم يصنع الحدث بتوجيه منهج القراءة المقاصدية القائمة على اعتبار مبدأ المساواة، في فهم العديد من أحكام الدين عموماً، وأحكام المرأة بصفة خاصة.

ذلك أن هذا المبدأ مشوث بين جميع ثوابي النص

و يشكل مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة أهم ركائز منظومة حقوق الإنسان التي هيأتها منذ البداية قضايا الخلاف بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمجتمع الإسلامي، والخلاف في حقيقته لا يتعلق بمبدأ المساواة الذي هو محل اتفاق من الجميع، وإنما هو اختلاف بين مفهوم المجتمع الغربي ومفهوم المجتمع الإسلامي للمساواة (18).

فالفكر العربي المعاصر قد أخذ بالمفهوم الأول للمساواة أي المفهوم الغربي، إذ تحولت المساواة عنده إلى إيديولوجيا اجتماعية تقنن لمكانة الفرد في المجتمع ودوره فيه سواء كان ذكراً أو أنثى، ووفقاً لهذه الأيديولوجيا عالج تلك القضايا والمسائل، واعتبرت مواقفه حولها ذات المواقف التي تشوف الإسلام لتحقيقها في شأن المرأة بناء على مفهوم للمساواة وبناء سياسته التشريعية المتدرجة، وبعيداً عما اجتته المفسرة من كمال دلالاتها، وفي هذا الصدد يقول بلعيد: «والحقيقة أن الاتجاه التقدمي والانفتاحي هو طريق النجاة من المصاعب التي

وعليه فإنه من أؤكد مقتضيات الدولة الديمقراطية الحديثة المستندة في قوانينها إلى نصوص الشريعة هي أخذها بالاعتبار افتتاح النص في أحكامه، لأن الأحكام جزئية، مرحلية، متغيرة وذلك هو التشريع، بخلاف روحه فهي متسببة، خلاقية، ثابتة، وتلك هي الشريعة وذلك وجه استمراره وسر ختمه ويقائه.

فهو فلسفته التي انتظمت عليها أحكامه وتوجيهاته، فإن كانت قراءة «علماء الدين» ومعالجاتهم لهذا المبدأ تنطق بالنسبية، فإن إعجاز القرآن في إحدى مفاصل قراءته التعددية يتشوف نحو تحقيق المساواة الكاملة بين جميع البشر انطلاقاً من التوحيد كمضمون جوهري في رسالته، إذ لا معنى للتوحيد في غياب التعددية.

## الهوامش والإحالات

- (1) ابن عاشور، محمد الطاهر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للنشر - الدار العربية للكتاب، تونس، 1979 م، ص: 144.
- (2) الجبدي، عبد الحليم القرآن والمنهج العلمي المعاصر، دار المعارف، القاهرة: 1404 هـ / 1984 م، ص: 306.
- (3) ابن عاشور أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، م، ص: 99.
- (4) كركر، عصمت الدين: المرأة من خلال الآيات القرآنية، الشركة التونسية للتوزيع، 1979 م، ص: 172.
- (5) كما جاء على لسان عمر بن الخطاب في قوله: «كنا لا نعد النساء شيئاً» الذي أخرجه البخاري في صحيحه، مكتبة الثقافة الدينية، «2004»، م، كتب المناس، حديث رقم 5843، ص: 696.
- (6) ابن عاشور: التحرير والتنوير: الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج: 2، ص: 398.
- (7) ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، م، ص: 98.
- (8) ابن عاشور: التحرير والتنوير، م، ج: 2، ص: 398.
- (9) ابن عاشور: ن، م، ص: 401.
- (10) ن، م، ن، ص.
- (11) ن، م، ن، ص.
- (12) ن، م، ن، ص.
- (13) ن، م، ن، ص.
- وأحس بالذكر تفسير الرحيلي الذي بقي في شأن المرأة غير معتبر للتعبيرات السريعة في أوضاعها، والتي كان من المفروض وهو الفقيه المعاصر، أن يعترضها في معالجته لمسائل المرأة، انظر قراءته خصوصاً لتعدد الزوجات والقوامة.
- (14) عليون، برهان (وآخرون): «حقوق الإنسان العربي» (17)، مركز دراسات الوحدة العربية، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1999، ص: 113.
- (15) شحاته، أبو زيد شحاته: مبدأ المساواة في الفساتير العربية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، 2001، ص: 29. ورد عند: فهمي، خالد مصطفى. حقوق المرأة بين الاتفاقيات الدولية والشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الجامعة الجديدة، الاسكندرية، 2007، ص: 1.
- (16) «المعارف» عبد الواحد محمد. قانون حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1991، ص: 53.
- (17) محمد عبد الحواد محمد: حماية الأمومة والطفولة في المواثيق الدولية والشريعة الإسلامية، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1991، ص: 91.
- (18) عليون، برهان (وآخرون): «حقوق الإنسان العربي»، م، ص: 112.
- (19) بلعيد، الصادق: القرآن والتشريع، مركز النشر الجامعي، ط 2، 2002 م، ص: 119.



# التزامات الهوية والخصوصيات القطرية في الفكر الإصلاحي التحديثي التونسي إلى منتصف القرن العشرين

فنحي بوعجيلة/ باحث تونس

وفي هذا السياق نود أن نلقي إطلالتين على مؤلفين إصلاحيين تونسيين، الأول: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» لخير الدين التونسي، والثاني: «دروس في التاريخ الإسلامي» لعبد العزيز الثعالبي. هذان المؤلفان يعرضان ملامح التلازم المتسق بين رابطة المرجعية الدينية وبين لازمة البيئة الثقافية المحلية في أبعادها المتعددة، ولتبيين معنى الالتزام الحثي، الذكّي، الذي يصون عن الانقسام والتنمطية، ويحيي من الذوبان والانجراف.

## 1- أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك: الاستراتيجية الحضارية في التنظيمات الإدارية والسياسية

لقد اشتهرت في «مقدمة» «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» لخير الدين التونسي (ت1889) دعوتُه الملحة إلى ضرورة «الاعتباس عن الغرب» كما سماها بعضهم (2).

ينظر الفلاسفة إلى الهوية بكونها الاسم الجامع لمعنى الوجود في وحدته، ولعينية الشيء، وتشخصه. وخصوصيته، ووجوده المنفرد له (1)، وفي هذا السياق اشتهر التعبير «الهوية العربية الإسلامية» وهو ما يعني انصهار عناصر الدين والتاريخ واللغة والمعادن لتؤلف ثقافة العرب المسلمين من المحيط إلى الخليج. ولا يخفى أن هذه الثقافة تشكلت عبر التاريخ، وأغناها أهل المشرق وأهل المغرب باختلاف عقائدهم الإسلامية، ومذاهبهم الفقهية، ومقارباتهم النظرية للفضايا الفكرية والنوازل المصرية، وكذلك بتمييزاتهم في طبيعة الحياة، ومشهديات الظروف الاجتماعية والسياسية، ونوعية التقاليد، ومقدار «المحافظة» ونصيب «التفتح» في التفكير والسلوك، وهو ما عنيته بالخصوصيات القطرية التي تقوّي سق التحرك داخل المنظومة الثقافية شرايتها وروافدها أو تضعفه، وتمنح المتسبين إلى هذه التركيبة الحضارية حيوية خلاقة أو تطبق عليهم جملود الموات والانفلاق.

مأخوذة عن نفوس الذين اعتادوا على تطويق مدنهم بخنادق حين يحاصروهم العدو صداً لهجومه عليهم، وهو يستدل كذلك بأن السلف الصالح أخذوا علم المنطق من غير أهل ملتهم وترجموا عن اليونان، ويذكر قولاً للشيخ المؤاقي المالكي الغرناطي (ت 897هـ/1492م) : «إن ما نهينا عنه من أعمال غيرنا هو ما كان على خلاف مقتضى شرعنا أمّا ما فعلوه على وفق النّدب أو الإعجاب أو الإباحة فإنّنا لا نتركه لأجل تعاطيهم إياه لأنّ الشرع لم يَنْهَ عن التشبه بمن يفعل ما أذن الله فيه»، وقولاً للشيخ ابن عابدين الحنفي الدمشقي (ت 1252هـ/1836) : «إن صورة المشابهة فيما يتعلّق به صلاح العباد لا يضر» (5).

إنّ التفتح على الغرب، عند حير الذين التونسي، لا يعني التقليد الأعمى ولا الابتئات والتفسخ والإصلاح، كما أنّ الانكفاء على الذات والانغلاق وغرض الطرف عن مكاسب الحضارة الغربية لا يمت في نظره إلى صميم الإسلام الحنيف بصله، وأقوم المسالك عند هو الإيمان بأنّ الحضارة الإنسانية اتبعت على التفاعل والتأقاف والتقارب الإيجابي الذي ينأى عن التعصب المقيت والمهلك ويحمي الأمم من أن تكون «أمّة»، إنه التعارف الذي يصلح «في دفع المكائد وجلب الفوائد» (6)، والعار كل العار في أن تقلّد الآخر فيما يضر ولا ينفع، والشين في «الاحتياج للغير في غالب الضروريات الدال على تأخر الأمّة في المعارف» (7).

لقد أوجب خير الدين التونسي «مجاراة الجار في كلّ ما هو مظنة لتقدّمه»، مُستأثلاً ومغرياً بالافتداء بالغرب :

«كيف يسوغ للعاقل حرمان نفسه ممّا هو مُستحسن في ذاته ويستسهل الانتاع عمّا به قوام نفعه بمجرّد أوهام خياليّة واحتياط في غير محله ؟»، «هل يمكننا اليوم الحصول على الاستعداد بدون إجراء تنظيمات

ويستند خير الدين هذه الفكرة إلى أنّ التفتح على الآخر غير المُسلم لإصلاح الأوضاع والأخذ بنصايّة التقدّم لا يعارض الشريعة الإسلاميّة بل هو يُعتبر من أنجع الوسائل لحماية الأمّة من دواعي الوهن والتقهقر.

فهو يذكر في مقدّمته أنّ البعثات التي أذن بها المشير الثالث محمّد الصادق باي (ت 1882) إلى بعض البلدان الأوروبيّة، والتي كان خير الدين من بين أعضائها، وأطلع خلالها على مظاهر المدنيّة والرفق في الغرب، تُعد من أصدق الجهود في «حماية بيضة الإسلام» (3) باعتبارها عاملاً مساعداً على تدارك الضعف وتقوية «قابليّة» تقدّم العالم العربي الإسلامي ويرى خير الدين أنّ الصواب الموافق للأدلة النصيّة في دين الإسلام لا يجوز أن يُنكر وأن يُهمَل بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله (4)، والاختلاف في الدين لا يمنع المسلم من الاقتداء بمن يُخالفه فيما يُستحسن في نفسه من أعماله المتعلّقة بالمصالح الدنيويّة، وإذا كان الآخر يقتدي بغيره في كلّ ما يراه حسناً من أعماله حتّى حقّق ما جفّق من الرقي والازدهار فإنّ المسلمين أوّلئك بذلك منه (م.ن.)، ويعتمد صاحب «أقوم المسالك» في هذا المنهج جُملة من الحجج التلقّيّة والتاريخيّة والواقعيّة، فيورد، من أجل الإقناع بأنّ الأخذ عن القرب بما لا يتعارض مع جوهر الدين واجب فضلاً عن كونه مباحاً أو جائزاً، الحديث النبويّ المرويّ بصيغ متعدّدة : «الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها» والقولة المأثورة : «ليس بالرجال يُعرف الحقّ بل بالحق تُعرف الرجال»، وقولة علي بن أبي طالب : «لا تنظر إلى من قال وانظر إلى ما قال»، وحادثة حفر الخندق حول المدينة في غزوة الأحزاب المعروفة بغزوة الخندق وهي فكرة أبي سلمان الفارسي (ت 36هـ/656م) أشار بها على رسول الله صلى الله عليه وسلّم وهي

سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدنا عند غيرنا في التأسيس على دعائمي العدل والحرية اللذين هما أصلان في شريعتنا ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك؟(8).

إن اقتباس العلوم والمعارف والفنون والصناعات عن الأوروبيين، ضرورة ملحة، في نظر خير الذين، باعتبار أوضاع المملكة التونسية، حينذاك، ف«صناع البلاد» يُنتجون ولكن لا يستفيدون من ذلك شيئاً وهم مُستغلون من قِبَل «غيرهم» سرّ استغلال فهو يقول «صاحب الخدم منا» (يعني من التونسيين) ومستوّد الحرير وزارع الفطن مثلاً يقتحم ثعب ذلك سنة كاملة ويبيع ما ينتجه عمله للإفرنجة بشن يسير ثم يشتريه منه بعد اصطناعه في مدة يسيرة بأضعاف ما يباع به وبالمجمل فليس لنا الآن من نتائج أرضنا إلا قيمة مواذها المجرّدة دون التطويرات العممية التي هي منشأ توفر الرغبات منا ومن غيرنا، وهو يشير إلى التبعية الخطرة للغرب فيقول «ثم إذا نظرنا إلى مجموع ما يخرج من المملكة (التونسية) وقايسناه بما يَدْجُلها فإن وجدناهما متقاربين خفّ الضرر وأما إذا زادت قيمة الدّاخل على قيمة الخارج فحينئذ يتوقّع المخراب لا محالة» (م. ن.). وهو إيماء إلى خلل الميزانية بارتفاع الواردات وتراجع الصادرات، ويته إلى «أنّ احتياج المملكة لغيرها مانع لاستقلالها وموّه لفقتها»(9).

لقد نادى خير الذين بجملة من «التنظيمات» وهي المؤسسات العصرية الأوروبية، التي تقرّها الشريعة الإسلامية، وكانت واقعاً ممارساً في البلاد الأوروبية التي انتعشت فيها العلوم والمعارف فبلغت بها شأنًا كبيراً في الرقي. وقد نحا هذا المصلح باللائمة على «المنكرين لما يستحسن من أعمال الإفرنج» فيمتنعون من مجاراتهم فيما ينفع من التنظيمات ونتائجها ولا يمتنعون منها فيما يضرّهم.

ويرى صاحب «أقوم المسالك» أنّ ازدهار العمران

في أوروبا وانتظام حياتها المتمثلة قد تأسس على ثلاث دعائم أساسية : العدل والحرية والمشورة، وهي عنده من أصول الشريعة الإسلامية(10) فهو يعتبر أنّ من سنن الله في الكون أنّ «العدل وحسن التدبير والتراتب المحفوظة من أسباب نموّ الأموال والأنفس والثمرات ويضدّها يقع النّ» في جميع ما ذكر كما هو معلوم من شريعتنا والتواريخ الإسلامية وغيرها»، ويعتمد نصّاً اعتبره حديثاً نبوياً وهو : «العدل عزّ الدين وبه صلاح السّلطان وقوّة الخاصّ والعامّ وبه أمنّ الرعيّة وغيرهم» ويستند إلى رأي ابن خلدون في أنّ «الظلم موذن بخراب العمران كيفما كان».

كما أنّه يستشهد بقوله لمرو بن العاص ليشب أنّ نفوس المسلمين الأوائل جُبلت على حبّ الحرية(11)، وأنّ «ولاتهم تقيّدوا بقوانين الشريعة المتعلقة بالأمور الدينية والدينية والتي من «أهمّ أصولها» وجوب المشورة التي أمر الله بها رسوله المعصوم صلى الله عليه وسلم مع استمعانه عنها بالوحي الإلهي وبما أودع الله فيه من الكمال»(12)، ويورد في ذلك كلاماً لملي رضي الله عنه، والغزالي (ت 505 هـ/ 1111م) وابن العربي (ت 543 هـ/ 1148).

وفي هذا السياق لا يرى خير الذين التونسي أنّ «مشاركة أهل الحلّ والعقد للأمراء في كليات السياسة تضيق لسمّة نظر الإمام وتصرفه العامّ لأن اجتماع الآراء إلى مواقع الصواب أقرب(13)، ولأنّ تعدّد الأشخاص لا يتنافى وحدة الإمامة التي مدارها على وحدة الأمر والنهي، ويستدلّ على كلّ ذلك بنظريات الماوردي (ت 450 هـ/ 1058) في «الأحكام السلطانية» وما فعله عمر بن الخطّاب، وما أوردته التفنّازاتي (ت 793 هـ/ 1390) في «شرح العقائد النسيّة» وغير هؤلاء(14).

وقد توسّع خير الذين في التأكيد على ضرورة المشورة التي تقرّها الشريعة الإسلامية، دُرّة لعواقب

ابن خلدون في أنّ «الظلم مؤذن بخراب العمران  
كيفما كان».

كما أنّه يستشهد بقوله لعمرو بن العاص ليثبت أنّ  
نفوس المسلمين الأوائل جُبلت على حبّ الحرية (20)،  
وأنّ ولائهم تقتدياً بقوانين الشريعة المتعلقة بالأمر  
الدينيّة والدينيّة والتي من «أهمّ أصولها» وجوب  
المشورة التي أمر الله بها رسوله المعصوم صلى الله  
عليه وسلّم مع استفتائه عنها بالوحي الإلهي وبما أودع  
الله فيه من الكمالات (21)، ويورد في ذلك كلاماً  
لعلي رضي الله عنه، والغزالي (ت 505 هـ/ 1111 م)  
وابن العربي (ت 543 هـ/ 1148 م) (22).

وفي هذا السياق لا يرى غير الدين التونسي أنّ  
«مشاركة أهل الحلّ والعقد للأمراء في كليات السياسة  
تضيّق لِسعة نظر الإمام وتصرّفه العام لأنّ اجتماع  
الآراء إلى مواقع الصواب أقرب (23)، ولأنّ تعدّد  
الأشخاص لا ينافي وحدة الإمامة التي مداها على  
وحدة الأمر والشيء، ويستدلّ على كلّ ذلك بنظريات  
الماردي (ت 450 هـ/ 1058) في «الأحكام  
السلطانيّة» وما فعله عمر بن الخطّاب، وما أورد  
التفتازاني (ت 793 هـ/ 1390) في «شرح العقائد  
النفسية» وغير هؤلاء (24).

وقد توسّع غير الدين في التأكيد على ضرورة  
المشورة التي تقرّها الشريعة الإسلاميّة، دُعاً لحواقب  
الاستبداد، فالعمل بالرأي الواحد مذموم ولو بلغ  
صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف، واستعادة  
لمجد الأئمة الإسلاميّة، فقد «كانت لها المكانة  
الثّابتة من الثروة والشوكة المحروسين بسيّاح حسن  
تدبير أمرائها وعذّلهم واستجلبهم رضى الله تعالى  
بتعمير أرضه» (25) وكان لها بالعدل والحرية نموّ  
العمران وسعة الثروة والقوّة الحرّية الناشئة عن  
العدل واجتماع الكلمة وأخوة الممالك واتّحادها في  
السياسة واعتنائها بالعلوم والصناعات ونحوها من

الاستبداد، فالعمل بالرأي الواحد مذموم ولو بلغ  
صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف، واستعادة  
لمجد الأئمة الإسلاميّة، فقد «كانت لها المكانة  
الثّابتة من الثروة والشوكة المحروسين بسيّاح حسن  
تدبير أمرائها وعذّلهم واستجلبهم رضى الله تعالى  
بتعمير أرضه» (15) وكان لها بالعدل والحرية نموّ  
العمران وسعة الثروة والقوّة الحرّية الناشئة عن  
العدل واجتماع الكلمة وأخوة الممالك واتّحادها  
في السياسة واعتنائها بالعلوم والصناعات ونحوها  
من المآثر العرفانيّة التي ظهرت في الإسلام، ويورد  
في ذلك كمّاً وافراً من الشهادات الناطقة بأسجاد  
العرب المسلمين في التاريخ (16)، وفي مقابل  
ذلك يرصد غير الدين التونسي تراجع ما سمّاه بـ  
«الدولة الإسلاميّة» بانقسامها إلى دول ثلاث : الدولة  
العباسيّة ببغداد والمشرق، ودولة الفاطميين بمصر  
وأفريقيّة ودولة الأيوبيين بالأندلس، ويتكاثّر الحروب  
الداخلية وينتشر الأندلس إلى طوائف، ويوجب  
ذلك التمزّق عنده «تعارض الأعراض والشهوات  
من الأمراء والثوّار الذين لم يعتبروا ما في الانقسام  
من المضارّ على الجميع حتّى نشأ عن ذلك خروج  
الأندلس من يد الإسلام» (17).

ويرى صاحب «أفوم المسالك» أنّ ازدهار العمران  
في أوروبا وانتظام حياتها المتمدنة قد تأسس على  
ثلاثة دعائم أساسيّة : العدل والحرية والمشورة،  
وهي عنده من أصول الشريعة الإسلاميّة (18). فهو  
يعتبر أنّ من سنن الله في الكون أنّ «العدل وحسن  
التدبير والتراتب المحفوظة من أسباب نموّ الأموال  
والأنفس والثمرات وبضئها يقع النقص في جميع ما  
ذكر كما هو معلوم من شريعتنا والتواريخ الإسلاميّة  
وغيرها»، ويعتمد نصّاً اعتبره حديثاً نبويّاً وهو :  
«العدل عزّ الدين وبه صلاح السُلطان وقوّة الخاصّ  
والعامّ وبه أمن الرعيّة وغيرهم» (19) ويستند إلى رأي

رائجة لدى الفرس ثم تسربت إلى المسلمين فلم تزل كذلك بينهم (30)، وقد صاروا بمقتضى ذلك يؤمنون باستطاعة السحرة أو العرافين التنبؤ بمستقبل البشرية ومصيرها، واقتبسوا من بعض الشعوب الاعتقاد بأن الأرض مقامة على قرن ثور يستند على حجرة تملكها سمكة «عائمة في البحر، فإذا حوّل الثور الأرض من قرن إلى قرن للتخفيف على قرنه من ثقلها يحدث زلزال» (31)، ويستغرب الثعالبي من بعضهم الذين يعتمدون مثل هذه المعتقدات في تأويل القرآن وتأليف مقدمات التاريخ العام، مؤكداً أن هذا الوضع طارئ على الحضارة الإسلامية التي بلغت من علو المراتب «ما لم يسبق له مثيل، ولا ريب أنها فاقت جميع الحضارات المتعاشية معها وقد دامت هذه المسيرة إلى حدود القرن الرابع من الهجرة» (32).

وفي فصل «الطرق الصوفية» و«الأولياء والزوايا» (33) يبين المؤلف أن القرآن «لا يقر بوجود كهنة ولا أحياء إلا لا واسطة بين الله وعباده، ويؤكد أن الدين الإسلامي يمسح المسلمين من التماس المعونة من غير الله، ويدين بشدة من يتوسل إلى العباد، ويتساءل: «كيف نشاهد اليوم عند المسلمين - وهو أمر يكاد يكون مرتبطاً بالوثنية - هذا العدد الموهول من الأولياء والصالحين والمشائخ الذين أسسوا طرقاً منتشرة في جميع أنحاء العالم الإسلامي؟ وكيف يمكن أن يتהל أولئك المؤمنون إلى أولئك الأولياء والصالحين والمشائخ، أكثر - بدون شك - مما يتهلون إلى الله عز وجل؟»، وهو يرى أن الخرافات والأوهام تسببت في نشوء الطرق الصوفية التي يُعزفُ بأنها «عبارة عن تجمع يضم عدة أشخاص يُسَخَّرُون أوقاتهم وطاقاتهم للرفع من شأن الجمعية التي يتسبون إليها والزيادة في نفوذها المادي والأدبي. ولتحقيق تلك الغاية ينشرون لدى العموم أفكاراً يعلمون أنها متافية للأخلاق وللحقيقة الدينية، ويحاولون إقناعهم بأنه لا يمكن القيام

المأثر العرفانية التي ظهرت في الإسلام» (26)، ويورد في ذلك كمّاً وافراً من الشهادات الناطقة بأماجد العرب المسلمين في التاريخ (27)، وفي مقابل ذلك يرصد خير الدين التونسي تراجع ما سماه بـ «الدولة الإسلامية» بانقسامها إلى دُول ثلاث: الدولة العباسية ببغداد والشرق، ودولة الفاطميين بمصر وإفريقية ودولة الأمويين بالأندلس، ويتكاثر الحروب الداخلية وينفّث الأندلس إلى طوائف، وموجب ذلك التفرّق عنده «تعارض الأغراض والشهوات من الأمراء والثوار الذين لم يعتبروا ما في الانقسام من المضار على الجميع حتّى نشأ عن ذلك خروج الأندلس من يد الإسلام» (28).

## 2- روح التحرر في القرآن: مرجعية دينية في سلامة العقيدة وقوّام النظام الاجتماعي

مثل كتاب عبد العزيز الثعالبي (ت 1944) «روح التحرر في القرآن» قراءة نقدية ذات بعد إصلاحية وطني تحاول، إزاء، (صدر الكتاب سنة 1905 بباريس باللغة الفرنسية) تخليص اعتقادات الناس الدينية من زَيّن الضلالات والانحرافات، والردّ على خصوم المؤلف، من التونسيين، «الناقمين على التطور» على حد عبارة محمد الفاضل ابن عاشور، «وأظهار الدين الإسلامي الحنيف في مظهر الدين المقام على أسس الحرية والعدالة والتسامح»، بتعبير حمادي الساحلي، (29). فإلى جانب تناوله لوضع المرأة الرنسية «الدوني» وتبرئة الدين مما حوملت به، وتعداد الانعكاسات السيئة لإقصائها من الحياة الاجتماعية، مما يشابه فيه كثيراً مع الحداد - منهجاً ومساائل متناولة -، يطرح الثعالبي معضلة انتشار الاعتقادات الزائفة عن الفكر الإسلامي الرشيد. ومن ذلك، مثلاً، التسليم بتأثير الكواكب والتنجيم في حياة البشر، مشيراً إلى أن علوم السحر والتنجيم كانت

والعيوب يعالجها الأولياء ورؤساء الطرق الصوفية، فأضحى الأولياء سواء في حياتهم أو بعد مماتهم يتمتعون بسلطة مماثلة لسلطة المولى عز وجل ويقدرّون على تغيير مصير الإنسان حسب زعمهم، ويرزق وفق هذا الفكر الملتبس أشكال غريبة من الشعوذة والخداع «فكانوا يضربون بطونهم بالسيوف فيصوبونها بجروح ظاهرة سرعان ما تلتئم وكانوا يأكلون العقارب والأفاعي الحية ويلتهمون الزجاج وشفرات السكاكين وقطع الكتان الملتبئة ويوثقون أنفسهم بسلاسل من حديد يعمدون إلى تكسيها وهم يتضرعون إلى أوليائهم، ونشأت بدع ما نزل الله بها من سلطان، يقول الثعالبي : «أين يوجد حيثذ النص الذي يأمر المؤمنين بالتجمع في مكان معين لترديد اسم الله تعالى بأعلى أصواتهم وهم يهيجون ويرقصون بلا توقف ؟ ويركزون أقدامهم على الأرض ويصقون عند ذكر اسم الله ويرددون طوال الساعات المتتالية عبارة أستغفر الله ويشندون الملائح والأذكار، حمدا لله، وذلك على قرع الطبول ونقر النقرات وغيرها من آلات الطرب، وضرب الأكف على أوزان حكيمة» ويمسرون وراء الجنائز مرددين عبارة «لا إله إلا الله ومحمد رسول الله»، مصحوبة بتمجيد أسماء الأولياء وأصحاب الطرق الصوفية، ويقومون بنفس الأعمال في حفلات الزواج وغيرها من المناسبات الاجتماعية، وهم يحركون رؤوسهم إلى أن يصلوا إلى درجة الهذيان وفقدان الصواب، إلى غير ذلك...»، كما انتشر دجل الخوارق وخرافاتها «فيحلقون أنهم رأوا الولي الفلاني قد أرجع إلى أحد المكفوفين بصره وأبرأ مقعدا وأحى ميتا... واستطاع يسطّ ذراعيه وينديه، فحسب، إرجاع أحد المساجين المسلمين المكبل والمعتقل في بلاد النصارى إلى أرض الوطن...» وينتهي عبد العزيز الثعالبي إلى أن الأولياء والشيوخ والصالحين ورؤساء الطرق ليس لهم سلطان وأن الذين يعتقدون في إعانتهم يخالفون أصول الدين والشريعة، ومعقداتهم وهمية لا علاقة لها بالإسلام.

بأي عمل في هذه الحياة دون التوسط بشيخ الطريقة الذي يمثلونه، وأن كل شيء ينبغي أن يكون خاضعا لهم ومسخرا لمصلحة الطريقة وبالتالي لمصلحتهم، ويعلن الثعالبي أن سلطة هذه الطرق عظيمة لا جدال فيها وأن امتداد نفوذها لا حدود له إلا الجهالة والعصية والضلال، وأن لا فائدة ترجى منها لأنها لا تعيش إلا من الأوهام والخرافات، وأن أسعى ما تبحث عنه هو المجد والريح وتعطيل الحياة والحضارة، وقد أسفرت عن نتائج وخيمة وضارة، ويؤكد أن هذه الطرق «حوّرت الشريعة الإسلامية لقائدها مريديها، ويستغرب من اعتقاد بعض المسلمين «أن رعاية أحد الأولياء أو رؤساء الطرق الصوفية لهم، تخول لهم «تجاوز القوانين الدينية وارتكاب أشنع الأخطاء والآثام»، ويُسَبِّح ذلك بما كان يمارسه المرتزقة الإيطاليون خلال القرون الوسطى، إذ كانوا يسلبون وينهبون ويقتلون على رؤوس الملام معتبرين أنفسهم أبرياء بما أنهم حصلوا قبل قيامهم بتلك الأعمال على الغفران من قبل أحد الكهنة. وفي هذا السياق شدد الثعالبي التأكيد على الذين يعتقدون أن صاحب الزاوية أو الطريقة يعلم الغيب وأن له نفوذ عند «وليّه» ما يمكنه التوسط لديه لتغيير مصير فرد من الأفراد مقابل هبة عينية أو نقدية يعطيها الغني والفقير على حد سواء، كما سجل الشيخ الثعالبي أن الزوايا وأضرحة الأولياء أصبحت «عبارة عن مأوى يلتجئ إليها المجرمون...»، قائلا : «أصبحت الزوايا في أقطار المغرب الإسلامي ملاذا لمجرمي الحق العام. وقد اهترفت الحكومة التونسية بحق الاتجاه لأضرحة الصالحين». ويضفي صاحب «روح التحرر في القرآن» في استعراض تاريخ الطرق الصوفية، فيرى أن ترجمة المسلمين للآداب الأجنبية في عهد أبي جعفر المتصور (ت775م) وهارون الرشيد (ت809م) وابنه المأمون (ت833م) أثرت في ظهور عدة فرق رسخت عقيدة الإيمان بأن الإنسان عاجز عن الوصول بنفسه إلى الله وهو في حاجة إلى وسيط، وبأن أمراض الإنسان المعنوية

الأخرى التي تكاد حضارتها تضاهي حضارة عهود ما قبل التاريخ (37)، وقد تضمن الفصل الأول من الكتاب «مقارنة بين مصر وبقية الأقطار الإسلامية» ولعل القطر التونسي أحد هذه الأقطار، مُنْتَبِهاً على المصريين التّونسيين لفرنسا التي «وضعتهم على طريق الحضارة» قائلاً : «استطاع محمد علي (ت1849) أن يدرك أن العلوم- لئن كان بإمكانها إلا بعقول قد تخلصت مما علق بها من جميع الأفكار المسبقة وجميع الخرافات، ففرض محمد علي منذ ذلك التاريخ تفسير القرآن الكريم في اتجاه تحرري باتم معنى الكلمة وذلك مثلما فهمه الرسول (ص) وأصحابه رضي الله عنهم وقد وجد لإعائته نخبة من الفقهاء والعلماء ساعدته على القيام بعمله على نحو مثير للإعجاب... فأصبحت مصر ملأها ذات حضارة متقدمة وقطراً ثرياً مزدهراً وعرف المصريون الرخاء والسعادة وحشمتهم المقارنة بين ما كانوا عليه في الماضي وما أصبحوا عليه آنذاك على مواصلة السير في ذلك الدرب...، وليس من باب الخطأ إذا ما صرح المصريون اليوم بكل فخر أنهم بمثابة اليابانيين بالنسبة إلى المغرب الإسلامي، وما فتئت تلك المدرسة المفسرة للقرآن، تفسيراً متحرراً، تجلب لها الأتياع والممثلين البارزين الذين تعتبر اسماءهم اليوم حجة في العالم الإسلامي بأسره» (38).

إن هذه المقاربة التي قدمها الثعالبي، بقدر ما كانت بحاجة إلى مراجعة متأنية في مستوى الاصطلاحات، والمضامين، وزوايا النظر، والنتائج المستخلصة، والمواقف المعلنة، فإنها تعكس شجاعة الوطنيين المخلصين، واستدارة المثقفين الفاعلين الذين يناضلون من أجل أن يكون التفكير الصحيح هو الذي يسوق المجتمع ويهديه، في حصانة من العقائد الضالة والآراء المضلّة.

ويعتبر رضى البعض بهذه الخرافات والأوهام سبيلاً عندهم إلى تخفيف مسؤوليتهم الأدبية وإيهامهم بأنهم يدركون الثواب الأبدى بدون بذل أي مجهود في سبيل الخير والحق، وهو ديدن الجماهير الساذجة الجاهلة العاطلة، ومثل هذه المعتقدات تقضي على كل فعل ومجهود وريقي وتقدم، وبهذا الاعتبار أفقدت الطرق الصوفية «المسلمين كل روح مبادرة». ويلاحظ الثعالبي أن مساوئ الخرافات والأوهام الطرقية متعددة (34)، وأن نفوذ الطرق المقام على أساس الأوهام والشعبيّة الجوفاء «قد عظم شأنه وتفاقم أمره حتى أصبح عبارة عن سلطة داخل السلطة في الدول الإسلامية» (35)، وعجزت السلطة الحاكمة عن التغلب على تلك الطرق والقضاء عليها واختارت حصر ما لهنّ من النفوذ وجعله في خدمة «السلطة الملكية»، وهكذا اعتبر الملوك الطرق ذات مصلحة عمومية واعتبروا بوجوبها الشرعي وسلطانها المطلقة وألحقوا أصحابها بحاشيتهم وشيدوا لهم الزوايا والأضرحة وأوقفوا عليهم الأحماس وعاملوهم معاملة أهل الحول والظول (يدركون قيد ولا شرط وأنهم بقدر ما يمنحون الطرق الصوفية من حظوة يزدون في شعبيتهم ونفوذهم، أما العلماء والفقهاء فقد انضموا إلى صف الملوك ورؤساء الطرق وكوّنوا فيما بينهم رابطة لأنهم رأوا أنهم، كما ذكر الثعالبي، غير قادرين على الوقوف في وجه ذلك التحالف الرهيب بين النظام الملكي والطرق الصوفية، وأن بقاءهم منفردين ومتزولين من شأنه أن يعرضهم للمخاطر. (36).

ولم يُخفِ الشيخ عبد العزيز الثعالبي في كتابه «روح التحرر في القرآن» إعجابه ب«رقيّ البلاد المصرية» وتقدمها الفكري «معتبراً ما وصلت إليه من الحضارة شبيهاً بما بلغت الأقطار الأوروبية من تقدم، مستاءً في المقابل من «تخلف» مجموع الشعوب الإسلامية

- (1) انظر: صليبا (جميل): المعجم الفلسفي، ط بيروت 1982، ج 2 صص 532-592
- (2) انظر مثلا عمل الأستاذ المصنف الثنوي في مقدمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ط 2004، صص 23-64
- (3) أقوم المسالك ص 84
- (4) المصدر، ص 90
- (5) المصدر، ص 92
- (6) المصدر، ص 91
- (7) المصدر، ص 93
- (8) المصدر، صص 94-96
- (9) المصدر، صص 93-94
- (10) المصدر، صص 97-99
- (11) المصدر، ص 116
- (12) المصدر، ص 100
- (13) المصدر، ص 108
- (14) المصدر، صص 99-112
- (15) المصدر، صص 117-118
- (16) المصدر، صص 117-135
- (17) المصدر، ص 136
- (18) المصدر، صص 97-99
- (19) المصدر، ص 98
- (20) المصدر، ص 116
- (21) المصدر، ص 100
- (22) المصدر، صص 100-101
- (23) المصدر، ص 108
- (24) المصدر، صص 99-112
- (25) المصدر، صص 117-118
- (26) المصدر، ص 119
- (27) المصدر، صص 117-135
- (28) المصدر، ص 136
- (29) روح التحرر في القرآن، ط 1، دار العرب الإسلامي، 1985، ص 9، تعريب حمادي الساجي
- (30) المصدر، ص 33
- (31) المصدر، ص 34
- (32) المصدر، ص 33
- (33) المصدر، صص 57-85
- (34) المصدر، صص 82-87
- (35) المصدر، ص 69
- (36) المصدر، صص 69-70
- (37) المصدر، صص 15-16
- (38) المصدر، ص 18



## قراءة لكتاب «الفاحة الثانية»

### لعياض بن عاشور (1)

La Deuxième Fâtiha (L'islam et la pensée des droits de l'homme)

مصطفى بن قسك / باحث تونس

بالزمنية الدائمة. لكن ما مضمون الوصايا الاربعشرية الثانية في سورة الاسراء حتى يرتقي في توصيفها الكاتب إلى منزلة الفاتحة «الثانية»؟ هل هو إيدان بضرورة تغيير وجهة المؤمن التقليدي نحو القضايا الكونية الملحة والخراب من حالة الوهن التاريخي الذي أصاب المسلمين منذ أن غرلوا حول مدونات العبادة والفناوي الفقهية الاجترارية؟ هل هي دعوة لاعادة قراءة النص المقدس على المنوال الذي يقترحه محمد اركون مثلا ؟

لا شك أن خلفية الفاتحة الثانية هي تحفيز العقل الإسلامي وغير الإسلامي بضرورة التغيير من داخل المدونة القرآنية ووضع حد للقراءات التأويلية الملهمة والمشخصة والمشيعة والتسييس في الحق (5). هذه القراءات التي تهم من منذ آمد على النص الأصلي حتى تكاد تغليه وتحل محله، فيتحول هذا الإمام أو ذاك الداعية أو الخطيب إلى مرجعية تغني التابيعين عن العودة إلى الأصول المرجعية. ويتمصص تبعاً لذلك دور العقل المدبر الذي يتحكم «شرعياً» في هذه العقول. وعندما يؤول الأمر إلى مثل هذه القسمة، ينقسم المجتمع على نفسه إلى دعاة يمتلكون حجة السلطة الدينية بوصفهم حراس اللاهوت أو بعبارة ماكس فيبر «متصرفوا

لا شك أن الكلمة «الفاحة» وقعا قرآنيًا قدسيا لدى المسلمين الذين يستفتحون بالثاني السبع ليس فقط طقوسهم العبادية ولا سيما الصلوات بكل اصنافها، بل وايضا طقوس الحياة ولولت. احتوت الفاتحة استراتيجة القرآن برمتها لكونها تناولت العلوم البلاغية الأربعة: الربوبية والعبودية والاخرية (الاسكانولوجيا) واختار الغابرين. وباختصار فقد رتقت الازمنة الثلاث: الماضي والحاضر والمستقبل (الاخرة) في زمنية الحضور الدائم. لكن ماذا لو «نضيف» إلى علوم اللاهوت هذه مدونة سلوك قادرة على الارتقاء إلى مستوى «اتفا كونية» يلتقي حولها المؤمن وغير المؤمن (2) ؟ في الواقع لن نضيف مدونة سلوك من خارج النص القرآني، بل إننا نعثر عليها في سورة الاسراء وبالتحديد بدءاً من الآية 23 إلى الآية 37 (3) هنا ما يسمى عياض بن عاشور الحقوقي والمفكر التونسي إلى التشبيه له وكأننا إزاء وصايا Commendements اربعشرية (4) كونية وأبدية أي لا زمنية لانها لم ترتبط بسياق تاريخي أو حدثي Événementiel طارئ. إنها إذن العقد السلوكي أو فلسفة الحياة الواجب إتباعها بين الذات ونفسها وبين الذات اذا رامت بلوغ مرامي السعادة الدنيوية والاخرية والفوز

## التاريخانية: l'historicisme

وتعني باختصار شديد أن الأحداث المستقبلية مضمّنة بالضرورة في الماضي. التاريخ تحكمه قوانين موضوعية أو حتميات لا دخل لإرادة البشر فيها. ويرتّب عن ذلك نفى إرادة وفعل البشر في تغيير مسار التاريخ. وبالنسبة إلى السياق العربي الإسلامي التاريخ قد انتهى في لحظة ماضية (ذهبية/ تأسيسية) هي فترة الرسول والخلفاء. وهذه اللحظة هي التي ستحدّد مستقبل الأمة العربية الإسلامية. وإذن فالتاريخانية تنفي إرادة الإنسان في التاريخ وتنفي التطور التاريخي نفسه.

## الطبيعية: Naturalisme

ويمكن أن نلخصها في نظرية الطابع الأرسطية وفي القول الأرسطي الشهير الوارد في كتاب السياسة: «السيد سيد حسب طبيعته والعبد عبد حسب طبيعته». وفي هذا القول تبرير واضح للعبودية والسيادة استناداً إلى حقيقة طبيعية نجهل سرها. فالنظريات بين المرأة والرجل وبين الطبقات عموم لا إرادة أي ليست من صنع البشر. تجد الطبيعة تهيّئ أبنائها الدينية في لفظة «الغطرة» والقضاء والقدر والابتلاء والتراثية الحلقية للكائنات. القوانين الطبيعية هي التي تحدّد القوانين البشرية.

## الثقافية: Culturalisme

هي إحدى تعبيرات التاريخانية لكونها تدافع عن الثقافات الخصوصية وتمنحها الأولوية على قيم الكونية. وترفض بالتالي الثقافت خوفاً من الذوبان في ثقافة الآخر. وتقع بالتالي في الانغلاق الثقافي (كما هو واقع الحال في موقف الأصوليين من قضايا الهوية العربية/ الإسلامية). تكرر هذه النزعة النسبية الثقافية ولا تعترف بالكونية الثقافية أي بالثقافة والتطافر الثقافي.

هذه المناهج المعرفية ليست فقط آليات تحليل وتأييل بل هي أيضاً آليات سلطة تستمد شرعيتها من «اطر مرجعية» ثابتة ومتعالية أي فوق إرادة البشر. وهي:

المقدس» Les gestionnaires du sacré وعوام تتقبل وتتقد ولا يحق لها التعاول على علوم الخاصة حتى لا تقع في إحراجات التشابه فيلتبس عليها الأمر وتعدد المرجعيات وتتصارع التأييلات ويفرط عقد الجماعة (6). هذا هو التوصيف الوفي للمجتمعات الرعوية أو بعبارة نيتشوية المجتمعات القطيعية حيث لا وجود إلا لقطيع وراع و«كلاب حراسة» بالمعنيين الدرجين في تاريخ الفلسفة: يحرسون الفضيلة المدنية على المعنى الأفلاطوني. ويحرسون سلطة السلطان ويبدون حاكميته على المعنى الذي استعمله بول نيزان).

لا يزال العالم العربي يزرع تحت نير هذه الهرمية السلطانية البائدة. والمدهش حقاً هو ما آلت إليه الثورات العربية من عودة غير مسبوقة للنزعات السلفية والأصولية والجهادية المتنادية بإحياء مؤسسة الخلافة وفرض نظام شرعي جازم وب«الجهاد المقدس» إن اقتضى الأمر ذلك (7)

إن إعادة ظهور مثل هذه الدعوات الارتجاعية في عصر العولمة تثير مفارقة جديرة بالدرس: إذ ما الذي يثير حفيظة الفكر الجماعوي Le Communautarisme النائم ويحفزه للانكماش وفي بعض المواقف إلى المقاومة الدموية إزاء عالم تنهار فيه كل أشكال المقاومة أمام استبداد الإغراء العولمي الناعم ؟

من داخل هذا الأفق الجليد للمشروعات الجديدة ونعني به أفق العالم المتعولم، المخترق من كل جانب، بدأت تنهار حصون المرجعيات الدينية وتنفذ زمام

سلطانها على رعيها الطبيعية، يمكننا أن نفهم عودة ترسانة الأحكام الدينية التقليدية إلى واجهة القضاء العمومي كما وضعها السلف منذ قرون مضت (8).

إن عودة أشكال الدين والتشريع الخلافي بينها اليوم إلى مدى عمق «الإعاقات Les handicaps البيئية الثلاث المستحكمة والملازمة لبنية العقل العربي (حسب عبارة الجابري).

يصنف بن عاشور هذه الإعاقات إلى ثلاثة أنماط :

العقوبات المهينة واللانسانية قطع يد السارق والرجم والجلد والحبس حتى الموت. الخ (11).

### على المستوى الحقوقي :

يكاد النظام الشرعيتي أن ينسف الحقوق الفردية العينية التي تمثل جوهر حقوق الإنسان وخاصة حرية المعتقد La liberté de conscience (12). فلا يجوز مثلاً لمسلم أن يغير دينه أو يتبنى الإلحاد مثلاً. وإن فعل ذلك اطرد من ديار الإسلام واستبيح دمه وعرضه. هذا فضلاً عن قوانين الميراث وتعدد الزوجات وإجراءات الشهادة العدلية. وهي قوانين تكرس ذكورية المجتمعات الإسلامية وتأيّد نموذج الحكم الإقطاعي.

والسؤال الملح اليوم : من أي منظور معرفي واستراتيجي يمكننا أن نعيد قراءة التراث الفكري والعقدي لهذه الشعوب : هل من منظور توفيقتي أم من منظور ليبرالي أم من منظور أصولي علما وإن كل هذه المنظورات فشلت في الخروج بشعوبها من معضلات التحديث والتنمية ؟

سلطة الطبيعة وسلطة الفقه-المشرع وسلطة النظام الإلهي هذه السلطات هي مصدر الحقوق الإسلامية الراهنة كما يمكن أن نقرأ ذلك في التوطئة المطولة لليان الإسلامي العلني لحقوق الإنسان الذي أعلن في مقر اليونسكو 1981 (9). وهي أيضاً مصدر الحاكمية ومصدر القومية ومصدر الصقوية الدينية والتاريخية.

والآن ما هي التداخلات الإجرائية والحقوقية المترتبة عن الطبعانية والتاريخانية والثقافية ؟

### على المستوى الإجرائي :

الحقوق الإسلامية «الشرعية» أو بعبارة عياض بن عاشور «النظام الشرعيتي» L'ordre Charanique أضفى اليوم في مازق لا مخرج لأنه بات في تعارض مطلق مع منظومات حقوق الإنسان الكونية (10). علما وإن لجنة حقوق الإنسان كانت قد نهبت إلى أن القانون الجزائري الإسلامي ينتهك الفصل السابع 7 من الميثاق الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الذي يمنع ويحظر

## الهوامش والإحالات

1) Yadh Ben Achour, «La Deuxième Fâtiha» CERES, Tunisie 2011

صدر هذا الكتاب بتونس عن دار سيراس وباللغة الفرنسية سنة 2011 احتوى على مائة وثلاث وثماني صفحة. وتضمن مقدمة وعشرة فصول وخاتمة.

2) Ibid., p. 21

3) وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تُعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِنَّمَا يَبْغُكَ الْكَبِيرُ أَخَذَ مِنْهُمَا الْقُرْآنَ وَثَقُلَ لَهُمَا أُنْفُوسُهُمَا وَقَالَ لَهُمَا قَوْلًا صَبِرًا وَاصْبِرْ لَهُمَا صَبْرَ الدَّلِّ مِنَ الرِّجْزَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا وَبِكُمْ أَخْلَعُ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي نَكُوتُ صَالِحِينَ فَإِنَّ كَانَ لِلْأَنْبِيَاءِ عَذَابٌ وَابٍ مَا الْفَرَى حَقَّهُ الْمُسْكِينِ وَابِ السَّيْلِ وَلَا يَبْزُ تَبْيِيرًا إِنَّ الْمُتَدَبِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ قَوْرًا وَإِنَّمَا تَعْرِضُ عَنْهُمْ رِحْمَةً مِنِّي وَأَكْبَرُ تَرْجُومًا قُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيَّسُورًا وَلَا تَحْمِلْ يَدَكَ مَعْلُومَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهُمَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَعَصِدَ مَعْلُومًا مُحْضَرًا

إِنْ رَأَيْتُمْ يُسْطُ الرُّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا  
وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَتَّىٰ إِسْلَاقٍ لَّهُمْ نَزْدُفُهُمْ وَيُفَاقِمُوا عَنْ قَتْلِهِمْ كَانَ عِطْفًا كَبِيرًا  
وَلَا تَقْرَبُوا الرِّزْيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا  
وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ  
كَانَ مُنْصَوِّرًا  
وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأُولَافُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا  
وَأُولَافُوا الْكَيْلَ إِذَا كُنْتُمْ وَرِثَافًا بِالْمَقْشَافِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا  
وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَافِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا  
وَلَا تَقْسِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا إِنَّكَ لَنِ تَعْرِقُ الْأَرْضَ وَلَنْ تُلْعَافَ الْجَبَالُ طُولًا

4) Ibid

5) Ibid . , p. 23

6) انظر لمزيد التعمق في هذا السياق التمييز الرشدي بين أصناف المدارك وعمط المعرفة المقررة لكل صنف  
وصورة رسم الحدود الجغرافية المعرفية على الخوال الكائني بين ما يسمح به للعوام بالاطلاع عليه وما هو  
وقف على الخاصة من أصحاب البرهان والنظر العقلي، ابن رشد، فصل المقال، دار العلم للجميع، طبعة  
ثانية، 1935

7) انظر الفصل العاشر المعنون «La loi de Dieu et la purification des sociétés impies»

8) Ibid . , p 52

9) Ibid . , p 127

10) Ibid . , p. 122

11) Ibid . , p. 122

12) Ibid . , p. 125

# كاننات رَحْل يتخاطبون بلغة عالمية عن تجربة إبداعية لحبيبة الهرايبي

امال قوبعة / باحثة، تونس



Couture



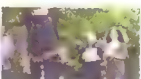
Maquillage



Habillage



Paroles



Relation



Salut



صورة من المعرض الثقافي في مدينة تونس، 2012

المعاني متعة، وربما أقصى متعة الهراي حين تجد ذاتها قد عبرت عن رسالة بأسلوب فني ذي معنى راق وإنساني وحميمي، هو التواصل والتبادل والتجاوز مع الآخر، قيم نحن في حاجة ماسة لها خاصة في هذه الأيام ومع هذه الأحداث، ومع هذا العصر المحكوم بحبّ المصائب والمادة والتكنولوجية الحديثة لتلبيه عن أنبل القيم والمعاني وتذكره في كل مرة بأنه مهما طغى وكثر هو إنسان، والإنسان كما يقول إين خلدون «كاش اجتماعي بطبعه» وهو مخلوق من تراب وإليه يعود

ما دعانا وحفزنا لتقديم تجربة حيوية الهراي هو ارتئنا لتكونها تجربة تستحق التعريف والتحليل لأنها حاملة لرسالة معنوية تتم عن نضج فكري

## 1 - فكرة التجربة :

مع حبيد هراي من فنانين محدثين على مساحة شكبكية، منخرجة من معهد فني للفنون الجميلة، منخرجة على مساحة في مدينة تونس، وهي مساحة ممتدة على مساحة 1000 متر مربع من تجربتها الذاتية مع مادة الخزف

قامت بعديد المعارض داخل البلاد التونسية وخارجها : في كل من المغرب وتركيا وفرنسا وألمانيا والسويد والصين والدنمارك... كانت تستمد من هذه الرحلات والمشاركات توافدا مع الشعوب عبر لغة الفن، فصار الرحيل حاجتها عندما تيقنت بأن في الرحيل توافدا وفي التواصل أفكارا ومعاني وفي

في هذه الأساليب فعلا خصوصيتها الفنية كخط رفيع وفاصل يميزها وسط حشد من الفنانين ؟ وذلك لحاول الكشف، عبر هذه الورقات، عن أهم مدارات الرؤية التشكيلية لدى الهراي وما أضافت من خلالها إلى الساحة التشكيلية التونسية.

## 2- هاجس التواصل عبر الرحيل والاستعراض:

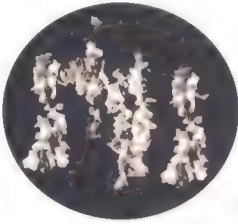
تبدو لنا حبيبة الهراي شبيهة بستنداد ولم لا وهي تنطلق من أراضيها ثم ترحل وترحل ولا تكف عن الرحيل لا بغاية العرض لأعمالها وإنما لغاية الاستعراض مع أبنائها وبينها الأخيار من طين لزج سرعان ما تتشكل هياكله وتكاثر، لا يعينها ملامحها ولا تهمها تفاصيلها أو نسب أجسامها، فقط هي أحساد تدو مشكلة من رأس ويدين ورجلين عبر

وتميز وجراة في التعبير وخوض لقن مغاير لم نستقد له بعد ليندمج في ثقافتنا وهو فن الأداء «l'art de performance» بالإضافة إلى ممارسة بعض المحركات والتصبيات عبر مادة الخزف، كتجارب مدعمة بالتنظير المؤطر وفق مراجع علمية في إطار أطروحتها (من 2007 إلى 2010) بعنوان «من الجذور إلى الشعب عبر التطبيق الشخصي لمادة خزف» هذا إلى جانب إبداعات فنية أنتجت خارج نطاق الدراسة لتنظم إلى مسيرة تجاربها التي رغم صغر سنها تبدو يانعة وخصبة.

لذا لنا أن نتساءل عن المقومات الفكرية والجمالية التي تأسس على أساسها بحرية حسنة بها من دون أهدافها وغاياتها، وبالتالي عن أساليبها وطرق طرحها لإبراز مقولاتها التعبيرية والتشكيلية. وهل وجدت



الة تصنع . أشارت الفنانة من خلال هذه الفن الاستعراضي للتذكير بنشأة الإنسان



منحوتات من أحساد خزفية رجل : المنحوتة الأولى : دائرة بابل «Tour de Babel»  
المنحوتة الثانية «Möbes mobiles en terre» في شكل تنصيبية معلقة

جذورها التي لا تنسأها مهما رحلت وأبناءها الذين أنجبته من كنيها، وأصدقاءها الذين ما كفت يوما عن ملاعبتهم وملابسهم ومعالجتهم ومعاورتهم وترويضهم، فهم هي هم وحدة لا تتجزأ وأركان لا تتمفصل.

فقبلنا حبيبة الهراي من خلال صور الفيديو المؤقتة لاستعراضها الفني أنها لم تتواصل مع الجمهور من خلال الوجود الفينومينولوجي فحسب، وإنما كذلك من خلال ما نقلت لهم من إحساسات وانفعالات ظهرت عبر ملامح وحركات وجهها ودرجة ارتفاع صوتها التي تمكس حتما حالة نفسية ورغبة ملحة في التصعيد، لا التصعيد لمكبوتات مخزنة في ذاتها منذ الصغر حسب التحليل الفرويدي وإنما هو تصعيد لانفعالات واعية ناضجة، ناتجة عن رغبتها في مد شبكة التواصل مع الآخر وجمع شمل الأفراد وتوحيد صفوفهم حتى وإن تباينت أفكارهم وأديانهم وذلك عبر توسلها للغة

تقنية خزفية تعتمد أساسا على شرائط رقيقة السمك تسمى بالفرنسية technique de colombin. أشكال تولد أيتها ولت الهراي وجهها وحلت وحالها لتخرج أبنائها وتواصل تشكيلها أمام الجمهور ليشاركوها نشوة الإبداع ويتبادلون الآراء ويردفون شعورها أو لاشعورها بطلب من الفنانة أو دون ذلك بتعليق دارت في خواطرهم واستولت على أذهانهم عندما يرون تشكيليتها في الطائرة أو أمام الحاجز البلوري بالورشة le vitre منهكة في معالجة أبنائها بطريقة عفوية ومرة، أو عندما تستقطب جموعا من المشاهدين المشاركين في حفلها الاستعراضى عبر إلقاءات موسيقية صاخبة في جبال ألمانيا أو شوارع اسطنبول وباريس وسؤيد يثوب تتعلق به أشكالها الخزفية الصغيرة، حيث كلما سقط واحد منها توقفت ونزلت على ركبتيها لتسغه وتعيد مسكه بثوبها، كيف لا تسغه وهي التي ترى في هذه المخلوقات الرمزية



التعبير عما يجول في نفسه ويعمل في وجدانه ويفرغ هذه العاطفة وهذا الوجود في صور فنية رائعة قد تسيطر على نفسه وتؤثر على فيزيولوجيته . وهذا يعني أنّ الهزة الانفعالية لا تتحول إلى فعل مؤثر ومن ثمة إلى عمل إبداعي إلا إذا ما امتلك الفنان القدرة الهائلة وقوة بالغة على معاناة ظواهر الواقع . والمعاناة هي الحياة الداخلية الديناميكية للذات ولأحاسيسها ونوازعها وميولها وأفكارها في تداخلها الوطيد وفي مسيرتها في نطاق الوعي واللاوعي (1).

مرنة وتخيال مبدع هي لغة التشكيل ولغة الفن عموماً، فدون هذا الانفعال والرغبة والإصرار ما كانت الفنانة لتبدع وتخرج عن المألوف وتواجه العالم حيث ما كان لتبلغ عن رسالتها. وهو ما يتلاءم مع مقولة حسين جمعة بقوله: «الفن يولد من جراء الإدراك الانفعالي للعالم... فالإبداع الفني يعتمد أساساً على العاطفة، على تلك الرعشة التي تنتج عن الاحتكاك بموضوع ما أو فكرة ما أو هدف ما فتملك هذه العاطفة جميع جوانب شخصيته وتقلق راحته وتدفعه إلى الفعل إلى



Totem · منحوتة شاتية الأبعاد



وكلمات أي دلالات ملفوظة ومكتوبة مثلت الوسيط بينها وبين المستقبل . وهنا نقف على مقولة أمبرتو إيكو في كتابه «الاستيعاب والفلسفة» «العمل الفني يمنح رداً عندما يفتح على التواصل [...] والتواصل هو الوسيط الذي يمارسه الفن بين ذاتيتين، ذات القائم بالفعل وذات المستقبل» (4) وهنا الهراي تتسلح بكل ما لها من إمكانيات للحصول على هذا الرد وتخلق شبكة تواصلية عميقة الأوصال بينها وبين المتلقي .

وعليه تجعلنا التشكيلية إزاء فن اتخذ من الحذف وسيلة للتعبير بأسلوب أداء مختلف لم يتدمج كما يجب

عن مآتي هذه الأصوات التي تمثل في حد ذاتها حسب علماء الألسنية مثل «فردينون دي سوسير» و«شارل بيرس» علامات سيميائية حاملة لرسالة شأنها في ذلك شأن الصور والحركات والكلمات» (3) . هذه الكلمات التي وزعتها الهراي موثقة على : . . . يقرأها المشاهدون فيتفاعلون : يتجاوبون ويتقاربون ويتخاطبون ويتماسكون . سلسلة من الحالات والأفعال تحولت من الدهشة إلى التجاوز والتمازج كمرحلة فعالية شعورية وعملية يبتن من خلالها حبيبة الهراي أن الرابط بين هذه الحالات المتطورة هو الأداة الفنية التي ترجمتها عبر أدائها الجسدي الحامل لمجموعة من أشكال طينية وحركات وأصوات



Naufrage

حذرهما وترحل بها ليستعرضوا معاً ويواجهوا مصيرهم  
معا في حالة التهام وتماء لا تفصل بين ذاتي كنبه وبين  
أشكالها - أبنائها، وكأنَّ بهاجس تعريف جذورها ومذ  
إشعاعاتها إلى العالم عبر جسور التواصل في شبكتها  
حيث لم يملكها ويستولي عليها لتعاود الكتابة حول  
حادث نكارتها واستنتاجاتها في أطروحتها، متجهة  
بالقول في كل مرة بأن الفن لغة عالمية يتخاطب بها  
كل بشر لأنها تحمل في ذاتها جملة من الدلالات  
ويعبى تشابكها بين الذات الأدبية حتى وإن  
خلفت جنسياتها وعريقاتها وأديانها وأفكارها. فهي  
لغة قادرة بامتياز على تأمين وربط خيوط التواصل بين  
جميع أجناس هذا العالم، لأننا كلنا بنو آدم ونتمنى  
لجنس البشر تجمعا أحاسيس ومشاعر وربما ظروف  
ومعطيات واحدة.



ولهم تملك فنانا بأبنائها الرجل وتصميمها  
على جذب وسيلة اتصال وتواصل لا تفصل عنها،  
بأنه يصعد عند فكرة التواصل فحسب وإنما  
حولها الإنسان في مختلف حالاته فلم يكن  
من معنى مبهتري الفضاء - المكان فحسب وإنما  
جذب على مستوى الرؤية والأفكار إحدى أهم  
مميزات تجربتها ؟



### 3 - رحيل الرؤية : رحيل المادة والفكرة :

مرونة خفزيات حبيبة الهراي وحجمها الصغير  
يشرت لها سبل الرحيل دون جواز سفر وغول لها أن  
تتحول من مجرد عجائن طينة لازية إلى ذوات تتنقل  
من مكان إلى آخر دون أن يحدها أي إطار، فمجرد  
أن تحب وبضفي بدرجة حرمة معية يمكن بها أن  
تستقيم وتقاوم المناخات وتتكيف وفق فضاءات  
تحكمها الفنانة، لتسافر وتحط رحالها حيثما تشاء  
برا أو بحرا ليلا أو نهارا. وكان بالهراي تزامن على  
استقلالية هذه الأشكال كذوات قادرة على الحركة  
والتنقل والتعبر

مذبح من مادة قاتية - strange creature

قد يعودوا على صنع عبيد وارتداء خبز في مشهد  
جذريا فهدا فعل حامي بحر وندوب المصنوع  
دون أن يحسوا حتى بعبث. لكن شككت في هذه  
عبادة من عبادة ولم تترك أبنائها الرجل يواجهون  
مذبحهم في عيون حشدهم، بل كانت تسمو

الحالات التي تمثل في حقيقة الأمر طرق عرض توسّلت لها التشكيلية عند وضع تنصيباتها الخزفية أينما حلّت على شاطئ البحر أو في علب معدنية (علب السردين) أو في البساتين والجنائن (كما تشير الصور) فهي تأتي على نحو تركيبة يحكمها أسلوب التجميع والتكديس، وهنا

لكن في ذات الوقت لمشاهد هذه الأجسام أن يلاحظ أنّ أهم خصائص التشكيلية لهذه الأجساد الخزفية أنّها في بعض الوضعيات لا تتمكن من إثبات وجودها الفعلي إلى في حالة التكاثف والتجمع التي تؤكد في بعض الحالات ثنائية التكاثف والتباعد، فعلى أساس هذه





أعمال محورها الثورة التونسية أقامتها الهرايبي في إطار مهرجان الرقاب (2012)  
بمشاركة أطفال مدينة الرقاب للتعبير عن الثورة التونسية مع مجموعة من الأجانب

بلبات وضعية التكديس تتجمع خزفيات الهرايبي لتكون محوطة «Tour de Babel» على نحو تركيبي كروية مستطيلة الشكل، تتوسطها على بعض رف مسطح حيث تتوزع الخزفيات المستطيلة مما يخلق تنوعاً متباين المستويات. يربط بين النائن والغائر وهو ما يدعم الحركة المستببة على فضاء ذي ثلاثة أبعاد، حركة دائرية تحفظ جاذبيتها بعمود أفقي، لكنائها توحى باستمرارية حالة الدوران وعدم توقف البشر في فلك هم فيه يسبحون، وكأنّ بالهرايبي تعطي صورة عن حركة الإنسان في هذا الكون ووضعته المتقلبة والمتحركة ليحكمه قانون الجاذبية رغم حركة الأرض حول نفسها وحول الشمس.

قد تستدعي الفنانة إلى قراءة هذا العمل لتأمل قدرة الإنسان، رغم حجمه المتواضع إزاء هذا العالم، على خلق أعمال تتسم بالصرحية وترك آثار خالدة مثل بابل والأهرامات كإبداعات عبرت عن قوة وقيمة حركة الإنسان وسعيه في الأرض عبر البناء والتشييد والتفكير في دنياه ومماته ويوم بعثه فهو يأخذ بعضها من سمات الإله ويخلفه في الأرض.

قد تجدر الإشارة إلى هذه المفاهيم التي استعصت بكثرة في الفن المعاصر خاصة مع أرمون وسيزار حيث تم استغلال الأدوات المستعملة وأعادوا تركيبها لتعطي لإبراز مدى سيطرة سعد لأسبابهم على الأشياء من وجهة الأشياء من وظيفة استعمالية إلى وظيفة إستيطيقي وفكري - نقدي في ذات الوقت. غير أنّ حبيبة الهرايبي وإن لجأت إلى التكديس لا لأشكال مستعملة وإنما لأشكال «طازجة» تتحول أجسادها الواهنة والخفيفة إلى كتلة واحدة لها أن تستقل ولها أن تنظم حسب موضوع الفكرة. فنراها على شاطئ البحر كجزء لا يتجزأ من الكتلة الرملية تفرزها العين من خلال ما تسم به خطوطها من انحناءات وأشكال لولبية شبيهة لحد بعيد بفرافيرمات تصنعها «آلة توابية» «Fabrication»، لتوهم الفسادة مشاهدتها عبر أذانها بأن أعياها بعض وقع حركة سريعة وحبيبة فتتحول حبيبات التراب من مادة رملية إلى عجينة لاربية إلى خطوط لولبية كثيفة ممتدة على السطح توحى بالحركة والتأهب للاستقامة، فتبهكل سريعاً لتصبح على هيئة بشرية، وهنا نذكرنا حبيبة الهرايبي بالحكمة الإلهية في الخلق الأديمي وهجينة مادته.

التي تنتمي إليها «colombins en voyage». ومن ثمة يصبح هذا الفضاء أي البحر سلاحا ذا حدين : الجزء والعقاب / المتعة والعذاب / الحياة والموت، بالنسبة لأجسامها الخيفية التي تعني بها الإنسان في هذا الكون.

### كائنات متوحشة :

حدثت الهربي تنوع أشكالها فحدثت عمّا ألفته من صنع، وذهبت لتشكيل مخلوقات غريبة الأطوار «Strange êtres en terre» تجريدية المذهب تنفلت خلالها الكائنات

بذات الأسلوب تعاود الهربي تجميع أشكالها الخيفية لكن لا لتذكرنا بحركة الخلق أو الدوران وإنما لغاية الإمتاع والمؤانسة عبر التذكير بقصة سيدنا نوح والسفينة وركوب البحر والنفاذ من الطوفان «Naufrage»، فتخذ هنا أسلوبا حكايتيا طريفا، ولكن في ذات الوقت حاملا لموعظة وحكمة مذكورة إن نعتت الذكرى بأنّ الإنسان يحاسب على أفعاله وطفيلانه بالفرق كما هو في قصة سيدنا نوح ليصبح البحر وسيلة للعقاب كما هو وسيلة للاستمتاع التي عبرت عنها الأجسام الطينية الملقاة على واجهة البحر وكأنّها تأخذ حمام شمس وتتمتع بالطبيعة



لتنسحب إلى صفة الكائنات المخارقة للعادة أو مخلوقات الخيال العلمي «strange»، «Balançoire».

فانحياز الهراي في هذه المرحلة من العمل إلى الخيال الصرف وتخليها عن كل ما يتصل بالواقع من مبادئ الشكلية والنسبية وتصور لكائنات بهذه الكيفية، يضعنا أمام عنة التسلل والحرية : هل هو اختيار ناتج عن انفعالات وحالات نفسية داخلية تم تصعيدها لا شعوريا بهذه الكيفية، وكأن فعل التكرار فيها دليل على صراع داخلي وتشج نفسي فكانت الأعمال (المخلوقات الغريبة) عبارة عن ستماء لما هو داخلي عن غير وعي، لتعكس لا إراديا واقع، وقد حل بوجودها فاستساع على هذه الشاكلة لا شعوريا، وهنا لنا أن نتوقف عند نص لاوي وجاك لاكون عن مرجعيات «اللاوعي والتكرار» بقوله «مكانة الواقع، هو الذي يتحول من الحقيقة إلى الغريب اعتبارا أن الغريب شيء لا مشهدا يحكي شيئا ما أوليا في الذات، يتواجد في وظيفة التكرار (...) الواقع يمكن أن يمثل من خلال الصلابة لبعض من الهمسات وبعض من الواقعية تشهد بأننا لنستطيع أن نلاحظ من الجانب الآخر هذه الواقعية ليست هي الواقعية بل هي الواقعية هو الواقع الآخر المحبني وراء نفس الذي يمثل أمامنا في الحلم» (5)

أمام هذه الأعمال نحيرنا الهراي إلا أنها تستهوي لأنها ترتفع للمغامرة وتنقلت من قيد الأشكال والفضاء لتحرر ذاتها، وتبلغ أحيانا رسالة مفادها أن الفن لغة عالمية قادرة على لأصوات وحواس من خلال رموزها وعلاماتها، وتجرب شعور عن ذاتها شعرا وغير منصبة، وكتب بذلك تنصهر بدنتها في بوتقة من حديث والفن المعاصر «الذي ركز على لا بعد تفكيره نفس، وفرض شدة، وبحر من المفاهيم التقليدية ومن النظم المعقدة والأشكال المسقة وقبل بالتقنية المبدعة والمغامرة، وبطبيعة العمل الإبداعي كشكر وكعادة، كعلاقة جذبه بين عناصره المادية الموضوعية وذاتية الفنان ليصبح حقلا مفتوحا لا يطمئن بل يحير» (6) حقلا دفعها إلى التطاخرات المعقدة لجسدها مستديرة لفنون أخرى كالموسيقى والفديو طورا وإلى التحت عبر أنفها نرجس أو كدنت منوحته صور آخر تشكية من لأعصر



مصببات حترفيه من عمار مجري شمرث من حلاله في جدار شمس شيكس ثوبس 2012

من بعد لخماسي ثنائي منفصه عن بعضه بعضا حصره في شكله بيضاوي مشدده ببعض وسنجد والمبالغة، وفي تركيبة ضوئها طورا لخطة كيميائية les émaux واخرى لخطة طبيعية les oxydes et les colorants تميل في مجملها إلى فويرقات البني والاحمر (بين الاحمر والنوردي) تراكيب تفقددها ملامحها لا وبلا تشع حضوره



اللغة التشكيلية التي ترحل وتؤرخ وتعبّر وترسم وتحلم ليصبح الفن يوماً بعد يوم شبكة متراصة الخطوط متشعبة المنافذ والأفاق لا تستكين عند حد ولا ترسي عند بر، رسالة متواصلة الخطاب بتواصل حياة البشرية.

من وضعية التذكير بأصل خلق الإنسان عبر آلة تربية إلى وضعية الدوران والحركة وفكرة التشديد والبناء ثم فكرة الجزء والعقاب إلى ما نصبت من ذوات غريبة شعبة إلى التعبير عن ثورة شعب، ترحل بنا حبيبة الهراي حول فلك محوره الإنسان في مختلف وضعياته وسلوكه وشعوره وانفعالاته، فتتضح لنا غاية هذه التشكيلية وهاجسها في مدّ قنوات التواصل وتوسيع شبكتها عبر لغة الفن. فرأت في الرحيل سيلا لتحقيق ما طمحت إليه لكن ليس عبر رحيل المادة - الجسم، فحسب وإنما أيضا عبر رحيل الرؤية والخيال عبر تطور المدارات الفكرية والتعبيرية، لئلا أقفها لا تستكر لجذورها ولا تنسحب من أرضية الإنسان والمعاني الإنسانية. فيتنوع الفضاء وطرق العرض من فن الأداء إلى منحوتات إلى لوحات خزفية لكن يبقى هاجس التواصل مع الإنسان عبر صور الإنسان متمكنة في ذاتها وفي وجودها الأبداعي ربما لأنها وجدت فيه ذاتها وربما لكونها تمازت وجوديا مع ما أبدعت وانصهرت المادة الخزفية مع الروح البشرية. أقول هذا وأنا التي عايشة هذه الفنانة عن قرب فلمست فيها عشقا لفنّها وما تصنع، لكأنّ ما شكلت أبنائها وهي الأم. هذه هي حبيبة الهراي.

تدور حول محور أزلّي هو محور الإنسان في مختلف مظاهره وحالاته وتركيبته الفيزيولوجية والنفسية، تنطلق من الذات إلى الآخر ومن الآخر إلى الذات في نشاط مستتب يحركه مزيج من المتعة والقلق من الإيجاد والضياع.

## ثورة الخزفيات :

أعمال محورها الثورة التونسية أقامتها الهراي في إطار مهرجان الرقاب (2012) بمشاركة أطفال مدينة الرقاب للتعبير عن الثورة التونسية مع مجموعة من الأجانب، لم تتعبّ شخص الهراي عن المشاركة في التعبير عن الثورة التونسية لتتقدّم بأسلوب عفوي وبسيط شبيه بثورتنا التي عبر عنها شعبنا بتلقائية وإحساس ثوري ووطني جميل فلم تتنازل تشكيلتنا عن إحصار هذه الخصائص التي نزلتها ووظفتها تشكيليا بتصويب أجسامها الطينية الضعيفة كضعف نفوذ وسلطان شعبنا، بسيطة كبساطة أسلحتنا، أصلية اللون ونقية كشفاة فكره من أي إيديولوجية سياسية. ولكن رغم كل هذه السمات فهي كلما اتحدت سيطرت وتغزت وكلما تجمعت دعمت إرادتها وكلما تكاثفت ضحكمت في فضاءها وماسحتها التي عبرت عنها الفنانة باللون الأحمر كقوة ساعن يعبر عن ثورة الوعي وتضج الفكر ودم شهدائنا، هذا اللون الذي حتى وإن صار الضوء القاتم يخيم على فضائها (تونس حرة) يظل إشعاع الأحمر يحييها ويبعث أملا لغد أفضل فيها، لأنّ دم الشهداء أبداً لن يضيع هدرا، وهنا تتبلور لنا رسالة أخرى بمثابة الفنانة من خلال ذات

## الهوامش والإحالات

1) حسين جمعة، قضايا الإبداع الفني، دار الآداب، بيروت 1998، ص76.

2) حسن سليمان، حرية الفنان، بيروت لبنان، 1983، ص17

3) Michèle Jouve, communication, édition Synergies, 2000

4) Mikel Dufréne, Esthétique et philosophie T2, Klincksieck, 1998, p.273

5) Claude This, De l'art et de la psychanalyse : Freud et Lacan, école nationale supérieure des beaux-arts, 1999, p.59

6) سامي بن عامر، الصور الجميلة الاصطلاح وموقعه في الفكر الحديث، مركز النشر الجامعي، 2001، ص 49

## واقع الرواية التونسية الحديثة : الاعتقال والانعتاق

محمد عيسى المزدب / ناقد وقاص، تونس

وكذلك ملامح الانعتاق في مستويين متجاورين هما الأشكال والمضامين.. وحظيت الرواية بعناية أكبر من قبل الكتاب والناشرين للإمكانيات الفنية الكبرى المتاحة فيها وخاصة في ما يتعلق بحضور التفاصيل واحتلالها زوايا الرؤية وتعدد الأمكنة والأزمنة والتخصّصات بالإضافة إلى فرص استدعاء تقنيات السيرة الذاتية والريورتاج لتقديم شهادات ويوميات من الواقع كما جرى دون اختزال أو حذف، دون تعطيل وإغاز... كما تحفل الرواية أيضا بالتصوُّص الأخرى كالتاريخ والشعر وهو ما يمنحها فرصا أكثر لنقل وقائع الثورة انطلاقا من تحليل الأسباب التاريخية العميقة لأزمة المجتمع التونسي من زمن الاستعمار وصولا إلى وقائع أيام الثورة وانتظارات المجتمع بكل أطيافه وألوانه..

وقد شئت أن تدرس مبحثي الاعتقال والانعتاق في الرواية التونسية من خلال أربعة نماذج صادرة حديثا وهي: تراتيل لآلامها لرشيده الشّارني، في بيتنا قفّاص لمراد الجاوي، توق يحاصره الطّوق للمحسن بن هنية وعائلة الزّني أو المطلوب عدد 1 في سيدي بوزيد لرياض خليف..

نظّل الرواية حاملة لوعي التطوُّر وتجسيم مفاهيم أدبية ونقدية لصلتها الوثيقة بالواقع والمتلقّي... فهي متعدّدة المراجع والسجلات، تحتمل الانغلاق كما تحتمل الانفتاح، تحيط بالمركز كما تعني بالهامش، تحفل بالذاتي وتستغرق في قراءة الموضوعي في تجوّلاته المدققة.

وليست الذات الروائية منفصلة عن الزوايا الاجتماعية والسياسية والمعرفية، بل هي مقصّلة بها، واعية بهناتها وتحدياتها.. ومثلما كانت هزيمة سنة 1967 حداثا فاصلا بين مرحلتين في صيرورة الرواية العربية من خلال نماذج جماليات الرواية المكثّرة وإبداع أشكال جديدة متفاعلة مع المستجّد والتغيّر فإن ثورة 14 جانفي في تونس حرّرت الأقلام في هذه الفترة على الأقلّ فعبّرت عن هموم كانت ثائرة ومسكوتا عنها بسبب ظروف القمع والمنع والمصادرة وإن كنا لا نعدم مغامرة الكثير من النصوص قبل الثورة في الإصداغ بالرأي المخالف وكشف مظاهر الاختناق والاحتقان في الشارع التونسي وملامح الثقافة الحاملة للقرشة المسطّحة التي لا تدعو في الحقيقة إلا إلى إبداع سطحي، خامل، في غربة عن هويته وهموم المبدعين وشواغل الشارع ومحن النسيين والمهمشين..

وعبّرت الرواية عن واقع الاعتقال المعلن والخفيّ

## 1 - الاعتقال :

تعني لفظة الاعتقال سرد الوقائع والحكايات التي نقلتها الرواية من زمن الظلم والقمع والسجون وكذلك ما كانت تعانيه الفئات الاجتماعية الفقيرة من إقصاء وأشكال تركيع نفسية ومادية حافلة بالألم بالإضافة ما لحق بالعائلة التونسية من ذعر وخوف واضطراب شمل كافة أفرادها بسبب المدهامات البوليسية والتعتيم الإعلامي أيام الثورة ..

رواية ترائل لآلامها لرشيده الشارني تتعمق في تصوير مأساة الأمهات في علاقاتهن بسجون الرأي انطلاقا من معاناة عائلة تونسية اعتقل ابنها غيث بسبب مواقفه السياسية ..

فانطلاقا من شخصية الأم خضراء الجبلية تكشف رشيده الشارني صور التفصال الحقيقي للمرأة التونسية .. هي الأم التونسية في عفتها وصدقها وحمقها وعنفها ومعاناتها وشقاها ودموها... و أيضا في تحديها للسلطة وأعران السجون من أجل حماية ابها والدفاع عنه في كل السجون التونسية... في برج الرومي، في 9 أبريل .. في القصرين وصفافس والهوارب ..

تقول رشيده الشارني : « شهقت خضراء وصفت صدرها بمنف، عصف الحوف بأحشائها وتصاعد الدم إلى رأسها المصدوم وارتعشت أناملها، تدهاس التسفاري عن رأسها وكتفها ولكنه ظل عالقا بالحزام.

- يا ليمني، دفتم ولدي بالحياة، حرام عليكم.

واصل الحارس خطابه العنيف غير مهال بمشاعرها:

- هيا غادري الشباك أيتها المرأة العنيدة ودعينا نعمل بسلام.

كنت أقف خلفها حاملة كيس القياب وحين علا صوت الحارس سحب أمي التي حزنت أمام الشباك لهول الضدمة (ص ص 88-89)

وتوقفت الكاتبة عند خيبة الشباب التونسي وأسهم

من واقعهم .. فيهاجر الابن الأوسط بشكل سرّي بحثا عن الشغل ويضيع الابن الأكبر بين الحانات وأوكار المخدرات والمشردين والمنسّين محاولة منه للتسيان .. نسيان القهر والاستعباد وجور الكاباس... فلم يكن شباب البلاد إلا «كائنات حية، ميتة يغذيها القهر ولا تتوّل إلى مآل»...

فالرواية هي رواية الواقع والمسكوت عنه .. في مظاهر البؤس والتوتر الاجتماعي والسياسي وفساد النظام في كل اختياراته وخاصة في السياسة والإعلام والثرية... وقد استشرفت رشيده الشارني الأسباب العميقة لسقوط النظام السابق سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وحضاريا... فكثبت بدقة وعمق انطلاقا من وضعها العائلي، انطلاقا من محنة أمها وإخوتها ومحيطها في تونس وعين دrahem... فلم تكن الزاوية فيها: إلا رشيده الشارني، فردا من هذه العائلة التونسية التي روعها النظام السابق... ولم تكن إلا ابنة لأم عرفت كل أشكال المحن والشقاء...

كما عادت رشيده الشارني في سياق تحليلها لشخصية خضراء الجبلية إلى النصف الأول من القرن العشرين وتحديدًا إلى زمن الاستعمار... وكشفت بعض ملامح مقاومة أهالي الشمال الغربي للمستعمر واستحضرت الفلّاقة الذين سكنوا الجبال... واستحضرت بطولات علي بن غلّاهم والدّجاجي والبشير بن زديرة وغيرهم من رموز التفّال الوطني... إلّا أنّ ذلك لم يشفع لأهالي الشمال الغربي لينالوا حظوظهم في العدالة والتشغيل والكرامة...

وفي رواية توق يحاصره الطّوق للمحسن بن هنية نطالنا لوحة تصدّر الغلاف الخارجي «رواية ثلور أحداثها أثناء فترة حكم بن علي» تعلن انزياحا زمانيا واستغراقا في كشف حقائق من تاريخ البلاد أثناء حكم الرئيس السابق وهو ما يعلنه الكاتب في توطئة بعنوان بداية :

«الجغرافيا بين ولاية سيدي بوزيد وباقي تراب جمهورية

تونس.. أما الزمان فهو من 7 نوفمبر 1987 إلى 14 جانفي 2011.. أما الظروف فهو الظروف السياسي خلال هذه الفترة.. أما المادي، فهو فناء تونسيتة ليس لها ملامح أو خصائص تخصها لأنها صورة لكل بنات جيلها، وظرفها هو الأغلب انطباقا عليها» (ص ص 4 - 5)

اختار المحسن بن هيتة امرأة لتروي لنا تفاصيل حياتها من فترة دراستها بالابتدائي في إحدى المناطق الريفية بسيدي بوزيد إلى دراستها الثانوية فالجامعة بتونس العاصمة انتهاء بالعودة إلى سيدي بوزيد لرواية أحداث الثورة..

ويوهنا ضمير الأنا المتكلمة أو رؤية الراوي الفرد العليم بكل الحقائق برواية سيرة ذاتية لشابة تونسية، شاء الكاتب أن لا يتدخل في سرد مسار حياتها :

«الآن أتوقف عن سرد الفظائع وهذه المحن فهل يعينكم أمري؟.. هل بوسعكم استيعاب الآخرق من ظروفه؟

ليس بوسعكم ذلك، أو على الأقل الكبير بينكم أي بعضكم، بالرغم من قناعتي بأن أمري لا بهتكم ولا تهتكم سيرتي الذاتية.. كتبها لكم في شكل هذه الزاوية.. فأنا مصرة على طرحها بينكم، بالرغم من فشلي في أغلب مساعي خاصة منذ أن أفلحت في سعي في الحصول على الأستاذية.. و أقسم لكم أنها الشحنة الضيقة الوحيدة في طريقي أياها.. غابتي من هذه السيرة هي تسويق أحوالي وهومي لثلاثي علمي أنسهن كثر» (ص 41)..

أما الشخصيات فقد حضرت ممثلة لتركيب المجتمع التونسي في اختلافه وتعدد منابته الاجتماعية والفكرية.. ومنها نون ميم تاه أو نجاة بنت محمد التوزري وهي شابة متخرجة من الجامعة وتعاتي من البطالة والعنوسة، تبرز بفكرها الوسطي الحائر والباحث عن الاستقرار شأنها في ذلك شأن تركية عائلتها، عائلة تونسية تحرص على الحفاظ على هويتها العربية الإسلامية وتوفير أسباب العيش الكريم.. و أحمد حامد الطالب

اليمني الذي يغّر من تونس بعد انتخابات 1989 ويسافر إلى إيران ويدرس هناك ويتزوج إيرانية ثم يعود إلى تونس يتوالم مع مسؤوليين سياسيين.. أما حبيب الهامي فهو أستاذ جامعي يساري متحور، حريص على الحريات والعدالة الاجتماعية..

وتناول المحسن بن هيتة في الرواية العديد من القضايا المهمة منها:

- الوضع السياسي : العنف السياسي في الجامعة والبوليس السياسي والاعتقالات التي ممت الشباب المفكر..

- الوضع الاجتماعي : مظاهر الرشوة والمحسوبية والبطالة، الاحتقان الاجتماعي، معاناة العنوسة والحلم بالزواج ورفض العائلة التونسية لطرح الانتماء اليمني المتطرف في مسألة الزواج أي زواج المتعة وكذلك رفض الطرح اليساري المتحور وذلك من خلال شخصية حبيب الهامي..

- الثورة التونسية : توقفت الزاوية عند أسباب اندلاع الثورة والمخاضات لكل ذلك على شخصية البطلة :

«تجبه الجميع شرقا وهي تأتي من كل زقاق ونهج وتفضي إلى الشارع الكبير، ويقف خلفها في ولقة شاسعة كشيوخ مغلبيها، ثمثال رجل سبر علم السياسة والاجتماع وكأنه يعيد على الجماهير الدرس « إن الفرد بالسلطان إذن يزوال الدول ».. هذا المعنى رسخ أن للظالم المفرد بالسلطان ساعة زوال» (ص 218)

أما رواية في يتنا قصاص للكاتب مراد الجاوي فهي توثق لأيام الثورة التونسية انطلاقا من نموذج عائلة ممثلة لكل العائلات التونسية.. وهي الرواية الثانية له بعد رواية يوسف كما شاء التي رصدت أجواء الاحتقان لدى الشباب المقتضي في الوسط والشمال الغربي مقابل صمت السلطة وتهيمشوا لقضايا الجوهرية..

ينقل لنا الكاتب انطلاقا من عائلة خالد الموظف البسيط الأخبار التي يتداولها الناس في الشوارع والمقاهي

ومشاريع خفية وجهاز سري من الوشاة يربصون لك كل شيء... تصلك أخبار المعارضين والرافضين من كل القرى فتتهال عليهم بلا رحمة ولا شفقة... تترج بهم وتبلغ لمحاصرتهم» (ص 87)

أما في القسم الثاني فقد وثق رياض خليف ظروف اندلاع الثورة وأسبابها السياسية والاجتماعية وهي تهمة أساسا، الثورة على الظلم والقهر والفقر والبطالة... أحس شباب سيدي بوزيد فعلا أن ما قدمه أجدادهم وآباؤهم لم تقابله السلطة إلا بالتسيان والاحتقار وهو ما ضاعف من احتقارهم وتمردهم...

وتؤكد الراوي عند مشاهد معلنة وسرية لعلالة الزيني وهو يسمى رفقة عصابة الفساد إلى إخماد الثورة وتهديد الشباب الغاضب إلا أن إصرار المدينة كان أقوى على إسقاط النظام...

فمدينة سيدي بوزيد لم تحضر في الرواية مدينة للثورة فقط بل حضرت أيضا مدينة «علالة الزيني» بسوء سيرته وسلوكه وإعماله السياسة فكان رمزا لكل المسؤولين الذين نظروا إلى الأمر وسرقوا أحلام شبابه...

لذلك مثلت الرواية وثيقة مهمة لفهم الأسباب الخفية والمعلنة للثورة التونسية.

و تؤكد شيوخ صور الاعتقال وانتشارها في متون النصوص نفسيا وماديا حتى لكأن المجتمع أصبح سجنًا كبيرًا يعجّ بشعب مقهور ومحتقار مقابل إمعان السلطة في التلذذ بتعذيب كافة الفئات الاجتماعية بكل الأشكال...

## 2 - الانعتاق :

إن قيمة الإنسان هي في إيمانه الحقيقي بحريته ويزداد هذا الإيمان رسوخا لدى الكاتب حتى يمتلك الجرأة المناسبة للتعبير عن ذاته أولا ثم التعبير عن قضايا الإنسان ثانيا بأشكال تكسر كل التابوهات المحتظرة وتثقل بالجرأة والاختلاف...

والحفلات والميثر حول انتفاضة شباب سيدي بوزيد والمدن المجاورة لها وصولا إلى شارع الحبيب بورقيبة وما ينبثق عن ذلك من مخاوف الأطفال وقلقهم من أصوات الرصاص وصور الشهداء في الشوارع... كما صور مظاهر الظلم الاجتماعي والاستغلال والرشوة والثراء الفاحش وما تعتمد إليه السلطة من تعميم إعلامي ومغالطات ومضايقات وتهديدات للشباب الثائر...

ووظف الكاتب علم التحليل النفسي لدراسة مشاعر المواطنين في لحظات الحزن والرعب والقلق وخاصة ما يتعلق بمشاعر النساء والأطفال... كما نقل ما ساهمت به وسائل الاتصال الحديثة وخاصة الفايبر بوك في توثيق تفاصيل الاحتجاجات وأيام الثورة بكل أطوارها...

ولعل شخصية القناص التي تابعها الراوي بشكل فني مشوق متدرج من التخفي إلى الانكشاف تعد الشخصية المحورية في الرواية، إذ تراقب العائلة في ملاصق عاصمة وحادة... والقناص كما تسرد الرواية هو جراح صهر خالد وإخال أبنائه، الشرطي الفاشل المطرود من سلك الأمن يقتنص الشباب بمسدس الموت ويخفي الفضيحة أيضا للعائلة...

ويتيمز القسم الأول من رواية علالة الزيني أو المظلوم عدد 1 في سيدي بوزيد لرياض خليف بمفارقة بين مشهدين، بين سرد تاريخ مدينة سيدي بوزيد في محاربة الاستعمار ودعم الفلانة ونصرتهم وحسب الأهالي لرموز النضال الوطني وبين سرد وقائع الظلم والمحسوبية والبطالة والفقر في زمني حكم بورقيبة وبين علي... وحضر علالة الزيني جمعا في صيغة المفرد، رمزا لكل أشكال الفساد وهو ما سيؤدي إلى الثورة الأولى بسيدي بوزيد في أحداث فيضانات أوخر التسعينات...

يقول الراوي في وصف علالة الزيني: «فتب أنت يا رجل... خطاب للتبويخ والمواطنين البسطاء الحالمين بالمساعدات والمشاريع... تخاطلهم وتسخر منهم وتستبد بهم وخطاب سري لحاضتك... الأليب ومرح

ورأينا أنَّ مبحث الانتفاخ في الواقع انطلاقاً من النماذج الروائية التي ندرسها جليّ وواضح... فبعد سنوات التعتيم والمراقبة والحصار والزّية عبّرت الرّواية عن الملامح الأولى للحرية بعد ثورة 14 جانفي...

نلاحظ أولاً مظاهر الخيرة والقلق في تفاعل الكاتب مع محيطه وواقعه الجديد وهو ما عبّر عنه رياض خليف في وصف الملامح العائنة لمدينة سيدي بوزيد وما شملها من حالات قلق وانتظار وارْتباك:

«كم أشعر في هذه الأيام بحاجة إلى الوطن وحاجته إلينا... أه يا وطن لماذا لم تجد في هذه المحطات الحاسمة رجلاً تحبّه ويحبّك بعمق ويحبّه الناس...؟ لماذا نضيق...؟ ألم تتجنّب يا نساء البلد من ينهي حيرتنا...؟؟؟»  
مازلنا ننعيم جميعاً في حالة انتظار... تونس عروستا زوّجناها للحرية ولدماء الشّهداء...» (ص ص 3-4)

فالكتاب غير منفصل عن محيطه، عن نبض الشارع، يتقلّ ما يلاحظه من انقسامات بين اليمين واليسار، ويتقلّ مخاوفه من الصراعات الفكرية والأيديولوجية التي ستساهم أكثر في تزييق كيان الوطن... فلم يند الحواف مرتبطاً بالاستبداد بل هو الحواف من التمريط في الحرية التي استشهد من أجلها المئات من الشّباب التونسي كما ضحّت من أجلها العائلات التونسية مادياً ومعنوياً...

ويتعرّ المحسن بن هيثم عن القيمة التاريخية ليوم 14 جانفي... هذا اليوم الذي سيكون حاسماً في حياة الشّابة نون ميم تاه أو نجاة بنت محمّد التوزري إذ ستسني أيام القهر والرّشوة والمحسوبية وستحقّق أحلامها مثلها مثل الآلاف من الشّباب التونسي:

«احتوتني الأريكة وفي غمرة الانشواء يرتفع بصري إلى روزنامة - يومية - معلقة هناك... بالرّغم من الأرهاق، نهضت بخفة لأنزح الورقة الدالة على هذا اليوم: 14 جانفي.

ويتصّب أمامي استنتاج... ليس كلّ يوم يوم، وإنّما التاريخ بعض من أيام...» (ص ص 220 - 221)

أمّا رواية في يتنا قناص فقد عبّرت عن تحزّر المجتمع التونسي في مستويين: مستوى أوّل افتراضي سابق للثورة انطلاقاً من الموقع الاجتماعي القايّس بوك... استطاع المشهد الفايبوكي أن يتجاوز صمت الإعلام الوطني ورضوخه للسلطة وأن يفضح كلّ الممارسات الإجرامية والبشعة في حقّ الشّعب وهو ما ساهم بشكل كبير في تزايد الاحتقان والغضب...

المستوى الثّاني واقعي، في رصد عمق نبض الشارع التونسي الذي عبّر عن ارتياحه بعد تحرير وطنه من نظام مستبدّ ومن قناص روع المواطنين لأثام طويلة... انزاحت المشاهد في الرواية من القناتة والضيق والأحلام المزعجة إلى الأمل والامتداد والانتظارات المتفائلة... واكتسبت الشخصيات داخل العائلة ملامح أخرى، ملامح بلا رعب وكوايس...

ويتقلّ الكاتب حوارات من داخل العائلة، كما تجري في الواقع، بأسئلتها وانتظاراتها مثل هذا الحوار الذي يجمع بين الزوج وزوجته:

«هتلك في أبنائك يا مسرى...»  
- بلّ في مستقبل لهم أفضل، فأني مصير ينتظرهم؟  
- كمصير غيرهم.  
- البطالة.

- لكنهم مازالوا يدرسون وأرجوك لا تحمّثني عنهم في هذا الشّأن فيحتمّلون ماليّس في وقته...

- إنهم يتلقون ذلك رغماً عنك... هم الذين حدّثوني أكثر من مرّة عن تملّص التلاميذ من الوضع الذي يعيشه غيرهم وظلّوا ينتظرون الشغل فلا يجدونه...

- حدّثهم أنّ الوضع سينتغير...» (ص 42)

وتعبّر رشيدة الشّارني عن التحزّر بشكل آخر... فموت خضر الجبالية بعد سنوات القهر لم يكن إلاّ رمزا لمسار جديد لواقع البلاد... فهذه الأمّ لا يمكن إلاّ أن تكون كناية عن تونس، عن الأرض، عن الوطن

الذي يخرج من السرايب والظلمات إلى الحرية والأنوار...

ولئن ماتت خضراء الجبال... فإن موتها، هو رمز لشهداء هذه البلاد... الشهداء الذين قدموا دماءهم ثمنا للحرية..

«أقفر بحة مفاجئة فوقها وأركض نحو المدى البعيد... يلبطني رذاذ خفيف نزل فجأة ولطف من سخونة الجو، أشق عباب ربيع قوية تسربت من جميع فجاج الوطن أهلو ملء قوتي وكاتي لاحق قيمة مسافرة، أشعر بتجلدي وعنفواني وامتلأني بالهبة، يصادفني وجه ابن خلدون متأثلا في ثبات ما يحدث، أنخيله يسم لي ويقول بصوت بالغ الحكمة:

خضرى يا لون تونس

ليل الغرابين قصير

وكل العمر

أرخص من دمك» ص 165

ويعد التجريب في الرواية شكلا آخر في أشكال الانعتاق... فهو يكسبها أكثر حرية بالانفتاح على بقية الأجناس والفنون ويمتدح قدرات أكثر على التطور... فهو يجدد طاقاتها اللغوية ويغنيها بتعدد الأصوات فتفتح أكثر على واقع متغير وأزمة مفتوحة... والرواية ليست فقط نقدا للواقع واحتجاجا عليه بل هي كيان فني أيضا يفتر الواقع ولا ينقله كما هو، وتجريب التقنيات يعبر عن عدم طغيان الواقع وتجريته وسيطرته على الكاتب غاما... هو نوافذ إضافية لتنشيط التفكير الفتي... وهو أيضا مواقف وأسئلة واستشراف...

فالكتابة عند رشيدة الشارني هي رحلة تذكر ويوح عبر تجريب تقنيات سردية متنوعة الإحالات شرقا وغربا وخاصة في ما يتعلق بتعدد الأبطال وتعدد الأمكنة وتناوب الشخصيات على عملية السرد وتوظيف الشعر والموسيقى والتاريخ والفن التشكيلي والأحجية كمرجعات أساسية تستضيء بها شخصية دنا الراوية..

«البقرة عمرها ما تحيب غزال

تحيب عجل مدلة وذانيه

أصل الضيوة أولادها قتالة

وولد الضيع منادف يحصل فيه... ص 124

ونعش البناء السرد في علاة الزيني على تعدد الرواة وكسر التسلسل الزمني والاستناد إلى جماليات التفكك وهو ما ساهم في الخروج من رتابة الحكوي واستدعاء شخصيات من الواقع والمتخيل للحديث عن مدينة سيدي بوزيد في ثلاث فترات زمنية وهي: حقبة الاستعمار وزمن حكم بورقيبة، فترة حكم بن علي والأيام الأولى للثورة..

واستحضر رياض خليف مقهى سمرقند فضاء محوريا في الرواية لتكون فضاء تذكر وحكي وكشف مقهى الفضاء الذي يتردد عليه كل الناس، لا يعرف إنصاف ولا تمييز بين الفئات الاجتماعية... والفضاء يرتبط لاشك بمحلي شعبي حامل لهوية ومفتوح أيضا على مراجع حضارية ودينية لمدينة سمرقند التي وصفها ابن بطوطة بقوله:

«إنها من أكبر المدن وأحسنها وأثما جمالا، مبنية على شاطئ واد يعرف بوادي القصارين، وكانت تضم قصورا عظيمة، وصمارة ثنيي من هم أهلها»

أما رياض خليف فيصف سمرقند بقوله:

«لست أدري منذ متى تمجدت تحولت سمرقند في مخيلتي إلى ركح كبير... كل هؤلاء صاروا مجرد شخوص روائية ومسرحية... وصرت أبحث عن وجوه روايتي... أشاكهم... أحاورهم... أبذل من وجوههم وأخفي بعض حكاياتهم..

يجلس الناس في سمرقند لشرب الشاي والقهوة والدرشة وأجلس لأطلق العنان للخيال...» (ص 50)

ووظف مراد البجاوي تقنية الريبورتاج ليلصق أكثر الواقع داخل العائلة وفي الشارع ووسائل النقل ويكون

- ملك حق يا ابني، فنحن لا نفهم. (ص 154)  
وعموماً فإنَّ التجريب يهيج بما يمكن أن تكتشفه  
الرواية وحدها في تشكّل بنيتها وتحليلها النوعي للزّمان  
والفرد والمجتمع. فليست الرواية بذلك حاملة لحقيقة  
ويقين. إنها كثيرة الأسئلة والجدل وهي مسار بحث لا  
ينتهي...

### خاتمة :

لئن عرفت الرواية التونسية في العقود الأربعة الأخيرة  
تطوّراً كبيراً في الأشكال والمضامين وعدد الروايات  
المنشورة فإنّها عرفت بعد ثورة 14 جانفي انتشاراً أكثر  
على حساب القصة القصيرة والشعر أيضاً ويمكن أن  
نفسر ذلك بطبيعة الرواية كجنس أدبيّ له قابلية احتضان  
بقية النصوص بالإضافة إلى تميّزه بالتفاصيل وهو ما  
تحتاجه الأقاليم التي اختارت أن تستحضر يوميات الثورة  
التونسية في أشكال مختلفة...

فإنَّ الرواية بذلك غير منفصلة عن حدّة الأزمات التي  
تواجه الكتاب والمجتمع. فهي تنقل الوقائع وتوثّق  
تاريخاً وتسرّد شهادات... وهي أيضاً مغامرة في الكتابة  
تحتلّ التجاح كما تحتلّ الفشل... فلا القارئ والناقد  
لوحدهما كفيّان بتقييم هذه التجارب الروائية... إنّه  
الزّمن أيضاً يقرأ... وقد يلغى تجارب وقد يرسخها في  
الذاكرة...

أقدر على نقل الأحداث وللإيهام بتواجد الراوي في كلّ  
الفضاءات الموصوفة...

كما نقل لنا خطاب الشّباب الفايسوكي مؤكّداً على  
دقّة المعلومات وسرعة تدفّقها مثلما يتجلّى مثلاً في حوار  
الأب مع ابنه يوم 15 جانفي:

- ألم أدعك إلى التّوم بدل السّهر مع الأترنيت؟

- صباح الخير يا أبي...

- صمت صباحاً...

- كما لم يتغيّر شيء يا أبي...

- أهذا موقف حزب الفايس بوك؟

- كلّهم يدعون إلى مواصلة التظاهر والاحتجاج  
حتى اجتثاث رموز النظام...

- وأما الرئيس فقد فرّ وخلع...

- المهمّ لم يتمّ...

- وما المهمّ لديهم؟

- أن يرحل الأتباع...

- أتباع من يا حازم؟

- أتباع الفصل 56...

- وتفهم في الفصول أيضاً؟

- ولايذّ من الفصل 57... إنّه الفايس بوك يا

أبي.

### المصادر والمراجع

- تراثيل لآلامها لرشيّة الشّاربي - الدار العربية للعلوم ناشرون - بيروت.
- علاّلة الزّمني لرياض غليف - دنيا برانت - سيدي بوزيد.
- في بيتنا قنّاص لمراد الجبّاي - مطبعة فنّ والمصاب - تونس.
- توق يحاصره الطّوق للمحسن بن هنية - مطبعة الألوان الأربعة - سيدي بوزيد.



# قراءة في كتاب «هذه فلسطين.. الصهيونية عارية» للمناضل الراحل حسين التريكي

الهادي غيلوفي / باحث تونس

## مقدمة :

قابل وجه ربه في شهر ماي الفارط، في الأرجنتين، المناضل التونسي حسين التريكي، الذي قضى في تونس الثورة، شهرا معدودة، ومعلوم أن حسين التريكي معروف بنضاله من أجل التعريف بالصهيبة الفلسطينية، وتعمية الصهيونية.. وهو شخصية غير مرغوبة من الدوائر الصهيونية. وللراحل كتابات بلغة القوم الذين يعيش معهم، عن الصهيونية التي يعتبرها كأخطبوط يسعى بالتعاقد مع الاستعمار العالمي الذي ما فتئ ينكب الشعوب في مقدراتها إلى السيطرة على التجارة العالمية وعلى الاقتصاد العالمي. نحن نقول، وحسب الله حسين التريكي، فهو ثروة سيعطن لها أبنائنا وأحفادنا في الأمان عندما تكون هناك إرادة في تونس، لكي يحتفي الوطن بأبنائه المناضلين والمصلحين.

فقد صدرت للسيد حسين التريكي نسخة جديدة متقنة من كتاب «هذه فلسطين.. الصهيونية عارية» حيث حاول التريكي أن «يعزي» الصهيونية: هكذا زود الغرب التاريخ... لـ«شطب» فلسطين.

فالكتاب قد صدر أول مرة في آخر السبعينات ليعود

سنة 2011 لينقحه وينشره مرة أخرى مواكبا للأحداث التي جددت بعده : فهو يهدي كتابه إلى كل نفس أزهقت في سبيل إسعاد بني الانسان إلى فلسطين المعلقة وإلى أطفالها الذين يصبحون بأرواحهم لأرجاع الحق والسلام إلى «أرضهم» السلام»

وهذه فلسطين.. الصهيونية عارية» كتاب تجربة عميقة انطلقت منذ تأسيس مؤتمر المغرب العربي سنة 1947 وحرص شباب الحزب الحر الدستوري على فكرة أن قضية تحرير تونس من الاستعمار لا يمكن أن تنفصل عن قضية تحرير الجزائر والمغرب وفلسطين ويأن العرب قوة عظمى في توحدهم. كلف حسين التريكي بمهمة تمثيل الجامعة العربية في أمريكا اللاتينية، في بيونس آيرس أين اكتشف أن 26 مدرسة عسكرية تحت سماء الأرجنتين أسستها الصهيونية.. هذه الحركة التي استنزفت خمسة عشر ألف طالب لتنفيذ الدعاية الصهيونية.. لتصبح الأرجنتين قاعدة لها بعد الولايات المتحدة.. وما كان للصهيونية آنذاك إلا أن تهيم على القطب الجنوبي للأرض الذي يحتوي على ثروات هائلة على جميع الأصعدة.. كل هذه العوامل دفعت الكاتب للدفاع عن القضية الفلسطينية ومقاومة الدعاية

العربية وأن ما يسمونه «الوعد الإلهي» لا يعدو أن يكون سوى أسطورة اختلقوها لأنفسهم... ويتوقف الكاتب بإسهاب عند جذور قضية فلسطين محاولاً إلقاء الضوء على خفاياها ونفض الغبار عن الحق الفلسطيني الذي عمدت الصهيونية إلى طمس معالمه الحقيقة بكافة وسائل الدعاية والشر حتى تستم الراي العام العالمي وتاه في منحرجات «الباطل الصهيوني» وأصبح خللاً للمتلقي يناصر الجلاذ ضد الضحية... ويذبح الحرية... باسم الحرية... وفي هذا الإطار يوضح الكاتب أهم وأخطر المراحل التي مرت بها قضية العرب الأولى وكيف بيعت في سوق «البورصة الصهيونية» وكيف بيعت معها الذمم ومبادئ الحرية والكرامة الوطنية وحق تقرير المصير على مسرح الأمم المتحدة لزرع كيان غريب على أنقاض وطن تضرب عروته في أعماق عشرات القرون من التاريخ.

فهو يرى أنه قام بتمهيد وتحيين النسخة الثالثة تمكن القارئ (الخاص) من استيعاب جوهر النزاع العربي اليهودي «التيقظ» جيداً لنشوء هذا النزاع الذي تولدت عنه عدة حروب، والذي لا يزال يحدث الاختلال بالأمن والسلم الدوليين بصورة تكاد لا تنقطع. إذ أن «مشكلة فلسطين» باتت منذ منتصف القرن التاسع عشر مركزاً لإحداث الأزمات السياسية والاقتصادية والمالية... والحروب التي تعانيها كل الدول بصورة مباشرة أو غير مباشرة على المستوى العالمي.

والواقع أنه لا يمكن استيعاب هذا النزاع استيعاباً حقيقياً إلا بالتعمق في سوابق الظروف الذي تولد عنها وفيها «المشكل الفلسطيني» الذي ليس له مثيل في التاريخ.

إذ أن هذا المشكل تولد في خضم المؤامرات والذسائس التي حيكت خلال الصراعات التي تشابكت فيها المصالح والصراعات الاستعمارية قبل أن يتجلى على أرض فلسطين.

الصهيونية، وينشر عدة كتب وصحف باللغة الاسبانية ساهمت في فضح إسرائيل في أمريكا الجنوبية، ويربط علاقات بالأوساط الدبلوماسية العاملة في الأرجنتين إلى أن حكمت عليه المخابرات الإسرائيلية بالإعدام في عدة مناطق من أمريكا الجنوبية... ثم اتصل ببعض الخلفاء الطبيعيين لفلسطين ليمدوه بمعلومات عن أي تحرك صهيوني... بعد أن ترسخت في ذهنه حقيقة أن «الصهيونية عنوة الإنسانية».

و أن الذي لا يدرك واقع الصهيونية لا يمكنه فقه المشاكل الطارئة في العالم... ناهيك أنه بعد نكبة 67 تم بحث 35 ألف عالم لإسرائيل وهو دليل على أن كل جامعات العالم آنذاك تعمل لفائدة الصهيونية... أمام هذه المعلومات التي تعكس نضالات المفكر فهل من المنطقي أن لا يستفيد طلبة قسم التاريخ بفكره في أية جامعة عربية لاستخدام هذه «الموسوعة التاريخية» وأن لا يدرج هذا الكتاب ليدرس في برنامج التاريخ في مادة تاريخ القضية الفلسطينية وأن لا تقتنيه وزارات الثقافة العربية ليرودع في المكتبات العمومية ليطلع عليه القراء لأهميته؟!

ففي نسخة أنيقة منقحة جديدة حاول المؤلف «تقوية» الصهيونية وفضح ما تدعيه من حقوق تاريخية وجغرافية في فلسطين وكشف عوراتها وكذبتها وتحريفها للحقائق. والكتاب الذي يعدّ 448 صفحة والذي قدّمه المفكر الفنزويلي الكبير «Domingo Alberto Rangel» هو عبارة عن «مرجع» لا يكتفي فيه مؤلفه بالتقد والتحليل فحسب بل يتحدث فيه أيضاً بلغة الأرقام والوثائق الشهادات والحقائق الدامغة ليبرهن بالوقائع التاريخية والمعطيات العلمية أن إسرائيل ليست سوى كيان عنصري مصطنع تمتد شرايته خارج حدوده ليمتص خيرات شعوب أخرى ليتسنى له البقاء. ويستدل الكاتب في هذا الصدد بشهادات دونها مفكرون يهود لبيّن كيف إن اليهود اغتصبوا فلسطين بحد السلاح وبالتواطؤ مع الاستعمار البريطاني في حين أنه ليس لهم أي حق تاريخي في فلسطين

الولايات المتحدة من دعم وما تمنحه من أموال طائلة لدولة إسرائيل لتمكينها من اقتراف ما تقتفره يوميا من أعمال البطش والإرهاب ضد الشعب الفلسطيني وأن الأهداف التي استهدفوها لم يكن اختيارها عقوبا، إن مركز التجارة العالمي ومبنى وزارة الدفاع يحتلان القوة الاقتصادية والعسكرية للولايات المتحدة، وإذا اعتبرنا أن ما قام به قراصنة الجو ليس له عذر إلا أنه غير متعذر التعليل».

إن أغلبية الشعب الأمريكي يصعب عليه استيعاب أن ما قام به الإرهابيون هو انتقام ورد فعل لسياسة الولايات المتحدة الخارجية... ويستند التركيبي إلى مذكرات جيمس كارتر حين قال بدون لبس «لقد أرسلنا جنود البحرية إلى لبنان. ومن يزور لبنان أو الأردن أو سوريا يمس شعور الغضب والكراهة والضيعة الذي يكتفه الناس هناك ضد الولايات المتحدة... لقد حوّلنا أنفسنا إلى شياطين في أنفس الذين يكون لنا شعور الغضب. ذلك هو السبب الذي دفع هؤلاء باحتجاز الركائز (الأمريكيين) والقيام بأعمال الإرهاب (ضدنا).

كما يستشهد التركيبي بتقرير نشره النائب السابق في مجلس نواب ولاية لوزيانا داوود دوك على الانترنت بعنوان «الإرهاب الإسرائيلي والخيانة الأمريكية وراء هجمات الحادي عشر من سبتمبر» حيث أكد أن كل من يرتكب عملا إجراميا تجاه أمريكا يجب أن يعاقب، فكان من واجب أمريكا إذن أن تضع إسرائيل في أعلى القائمة «إلا أن» جرائم إسرائيل وأعمالها في حق الولايات المتحدة لم يتم تجاهلها بل وجرت مكافئتها من بعض السياسيين الخونة (الأمريكيين) لبلادهم، ويعتبر داوود دوك أنه على شعب الولايات المتحدة أن تكون له الشجاعة الكافية ليجت عن الأسباب التي «تحدث شعور الكراهية نحونا» ويعتبر «أن العديد من السياسيين الأمريكيين خانوا شعبهم بدعمهم غير المحدود لأكثر دولة راعية للإرهاب على وجه الأرض: إسرائيل «ويضيف قائلا» مقتل خمسة آلاف أمريكي في الحادي عشر من سبتمبر كلها كانت لصالح

إذ يؤكد ذلك شايم وايزمان فيما دونه في مذكراته حيث يقول: «لم يكن اليهود هم الذين أنشأوا وطنهم القومي في فلسطين بل إن السياسة الاستعمارية (السائدة حينذاك) هي التي تكفلت بتطويره».

كما يؤكد ذلك آبائيان وزير خارجية حكومة إسرائيل الأولى في إحدى خطبه على منبر هيئة الأمم المتحدة حينما ناشد أعضاء هذه الهيئة قائلا: «إذا لم نستعجب جيدا الظروف التي تولدت فيها مشكلة فلسطين لن يتسنى لنا أن نجد لها حلا عادلا».

ويري التركيبي إن هذه الدولة المصطنعة سرعان ما تحولت إلى مركز جوهري للارتكابات المستمرة بين الدول، والإخلال بأسباب السلام والأمن الدوليين المولد للحروب والنشئ للمشاكل العنصرية والدينية، المتسببة في الاشتباكات المسلحة والقتال بين العرب واليهود... وبذلك أصبحت إسرائيل مركزا يستجلب معه التعايش السلمي بين مختلف العروق التي تتكون منها العائلة البشرية الكبيرة التي خلقها الله.

إن إسرائيل تشكل المركز الرئيسي للإضطرابات الدائمة التي تنشأ بين المجتمعات العرقية في مختلف القارات، وإنها بالتالي مركز لتراكم الغضب والشعور بالاذلال والاعزاء والإحباط وخيبة الأمل التي سرعان ما تحول تراكماته إلى كومة من أعمال العنف والإرهاب كالتى تمثلت في تحطيم أبراج وويل ستريت في نيويورك ووزارة الدفاع في بالتاغون والتي سجلها التاريخ به أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 وما تولد عنها من أزمات مأساوية وتبعاتها.

ويعتمد حسين التركيبي في جل تحليلاته إلى مصادر يهودية أمريكية حيث يعود إلى كتاب وليام بلوم «الدولة الداعرة» الذي صدر سنة 2001 وهو يهودي أمريكي عمل في وزارة الخارجية الأمريكية والذي حلل فيه أسباب كره العرب والمسلمين للولايات المتحدة وارتكابهم أعمالا إرهابية ضد مصالحها قائلا: «كثيرا ما تكون تعبيراً عن الغضب وردود فعل لما تقتفره

إسرائيل. متى يدرك الأمريكيون بأن كل ما هو مضر بمصلحة أمريكا يصب بالتالي في مصلحة دولة إسرائيل الإزهاية؟ إلى متى نظل عاجزين عن وضع حد لكل العملاء الإسرائيليين والخونة الأمريكيين لوقف خمسين عاما من دعم الإرهاب الإسرائيلي؟

لقد وهبت حياتي لأمريكا الحرة المستقرة، أمريكا التي تسعى لصالح مواطنيها وليس لصالح أطراف إرهابية أخرى.

أرسل هذا المقال إلى كل أمريكي وإلى بقية العالم كي يطلع العالم على حقيقة أسوأ دولة على وجه الأرض، إسرائيل. إنك بعملك هذا لا تساعد الفلسطينيين فقط، بل تساهم أيضا في حماية الأمريكيين أنفسهم ودعم ركائز حريتهم.

بناء على كل ما سبق، فالحقيقة واضحة كالشمس إسرائيل هي الدولة الأكثر دموية على وجه الأرض. وروساوها الإزهايون أبيدهم ملطخة بدماء حرائيمهم التي ارتكبوها على مدى نصف قرن ضد الفلسطينيين من تطهير عرقي وتغجير وقصف وقتل وتعذيب.

وسجل إسرائيل الأسود حافل بالحيانات ضد أمريكا، فقد قمت للتو بسرد الأدلة التي تثبت تورط إسرائيل في فضيحة لافون، وقضية تجسس بولارد، والهجوم على البارجة الحربية يو اس اس ليبيرتي.

من خلال جهود اليهود وعملاتهم ممن خائوا الولايات المتحدة، تبنت الحكومة الأمريكية سياسات خارجية تقوم على أساس خيانة المصالح الأمريكية الحقيقية. فقد ساهم الدعم العسكري والمادي الأمريكي على تمادي إسرائيل في إرهابها المتواصل ضد الفلسطينيين. وما الحقد والكراهة الشديدين ضد الولايات المتحدة إلا نتيجة طبيعية لدعم الإرهاب الإسرائيلي والذي أثر بدوره سلبا على اقتصاد أمريكا ومصالحها الإستراتيجية.

فالخونة الذين باعوا أمريكا لإسرائيل يتحملون في الواقع مسؤولية قتل 5000 آلاف أمريكي قضا في

اتفجارات الحادي عشر من سبتمبر، وبطبيعة الحال فإنهم لا يقولون إجراما عن أولئك الذين قاموا بالفعل بخطف وتغجير مركز التجارة العالمي ووزارة الدفاع (مبنى البنتاغون).

على مدى العامين الماضيين عانت إسرائيل من أسوأ أزمة في تاريخها على مستوى علاقاتها الدولية حيث كان انتخاب السفاح شارون رئيسا للوزراء بمثابة القشة التي قصمت ظهر البعير والتي غيرت رؤية الملايين حول العالم لهذا الكيان العنصري. وكان قرار مؤتمر الأمم المتحدة حول العنصرية باعتبار إسرائيل «دولة عنصرية»، أحد العوامل التي أدت إلى ازدياد رفض المجتمع الدولي لإسرائيل. ولكن الموازين انقلبت فجأة لصالح إسرائيل بعد تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر. هل هذه مجرد مصادفة؟

بما سبق يتضح لنا وبالأدلة الدامغة أن إسرائيل حاولت مرارا القيام بأعمال إرهابية ضد مصالح أمريكية والصاق التهمة بالغرب. لأن أي عمل إرهابي يقوم به غرب يفسد بالتالي في مصلحة إسرائيل، ولكن القيادة الإسرائيلية هذه المرة كانت واعية واستفادت من الدروس الماضية، فبدلا من المخاطرة بأعمال إرهابية من المحتمل أن تتكشف حقيقتها فإنه من الأمن لإسرائيل أن تمارس المزيد والمزيد من الإرهاب ضد العرب كما حدث في صبرا وشاتيلا، مما سوف يحفز أعداءها من المسلمين ويدفعهم إلى ارتكاب أعمال انتقامية ضد الغرب، وهذا بالضبط ما حصل في بيروت والذي زاد من الإرهاب الإسرائيلي الذي أدى بدوره إلى تغجير مركز التجارة.

يقضل المناضل الكبير حسين التريكي التنازل عن ألقاب الشرف التي يسبغها عليه المؤرخون المنصفون كقولهم إنه شيخ المناضلين العرب، ويتنزه في المقابل بأن يعتبره الناس جنديا في ساحة المعركة العربية فهو يشعر الآن أكثر من أي وقت مضى أنها البداية. يتخلى حسين التريكي إذن عن لقب يستحقه لنضاله الطويل على جبهات متعددة خدعة للفضية العربية بدءا من

التركي ومن خلال سيرته، فحسين التركي يهدي جيل الثورة ثمرة من ثمار تجربته: "هذه فلسطين... الصهيونية عارية" كي تكون كشافا يصي طريقا ما تزال طويلة ولكن: أليس الصبح بقريب؟.

لقد تناول في كتابه نفوذ الصهيونية وتأثيرها الاضطرابي في السياسة العالمية، وقد تبّه في كتابه إلى حجم التمولّيات الضخمة التي تدعم الصهيونية العالمية من مصادر متنوعة في العالم وهو ما قلّمَا ينتبه إليه في سياق دراسة تطور هذه الحركة ومراقبة أساليب عملها، لقد حاول حسين التركي بما أمكن له من قدرة على النفاذ في الأوساط السياسية المؤثرة في أمريكا اللاتينية التنبيه إلى مخاطر تدفق المال السياسي في اتجاه الكيان الإسرائيلي المزروع في قلب الوطن العربي لإنشاء لحلم عنصري استطاعت المنظمة الصهيونية العالمية أن تحوّل إلى واقع ملموس في أقلّ من نصف قرن.

لقد عاش حسين التركي في الأرجنتين التي حمّله زبنيها السابق الجنرال خوان دومينجو بيرون في كاراكاس سنة 1956 رسالة يعتزّ بها إلى الآن: "إلى أصدقائي البيرونيين، السيد حسين التركي يتجول لقضايا تتصل بقضيتنا المشتركة أرجو من أصدقائي أن يقدموا له كل مساعدة يطلبها كما لو كانوا يقدمونها لي شخصا...".

معركة التحرير الوطني وصولا إلى القضية الأم، قضية القضايا، مشكلة فلسطين التي يرتبط بها مصير العرب فتنبّض على إيقاع دقائق ساعة القدس العتيقة قلوبهم، يتخلّى عن هذا الشرف لا فقط بغاية التواضع أمام أجيال كثيرة تتطلّع إلى استلهاهم مبادئ الالتزام والنضال من سيرته في الحياة والكفاح، وإنما تعبيراً على أن الطريق ما تزال طويلة وأن ليس للمحارب راحة تلهي وإنما هو رغم سنواته التسعين مستعب القامة على أرض الميدان يقوم بدور يحقق به وجوده في خضم تاريخ مغتصب وأرض سليية وروح عربية تطارد اليأس والفتامة متطلّعة إلى بصيص من الضوء يلوح في آخر النفق الطويل.

## خاتمة :

تتسم حياة حسين التركي بملامح تجربته السياسية والإنسانية أكثر في ضوء الأحاسيس الثورية التي تكتنف لحظتنا هذه، إنه بكل بساطة واختزال إنسان عربي متجذر في إحساسه القومي الموهف بالظلم والظلمة عن راية العروبة والنضال حتى تتحرّر النكبات القريّة من الأسر، أسر الدكتاتوريات والجهل والتخلف والفقر، أسر العقل الصهيوني الكبير الذي تتخبط بين قضايه العالمة إرادة الشعوب، ولكن إرادة الشعوب لا تقهر، ذلك هو الدرس الذي يقرأه القارئ في كتاب حسين

# النخبة التونسية والتّعرّيف بالقضيّة الوطنيّة في المؤتمرات الدّولية في الثلث الأول من القرن العشرين

محمد علي الشتيوي / باحث، تونس

المشروعة، وأبرز ما جاء في مداخلته تأكيداً على «تسريع التقارب الفرنسي - التونسي ويكون ذلك بضرورة تعليم اللغتين العربية والفرنسية وقبول أبناء الوطن وإدماجهم بسرعة في الحياة الاجتماعية الأروبية ثم القضاء على أسباب العدوة بين المستعمر والأهالي، إضافة إلى أهمية التنازل بكلّ الاتفاقيات وسياسات الشراكة في مختلف المحافل الدّولية وذلك بمساعدة وسائل النشر والإعلان الفرنسية والعربية مع ضرورة إشاعة أفكار التسامح والتقارب في المدارس الفرنسية» (1).

تطرق الأصرم في دراسته أيضاً إلى مسألة تنظيم التعليم المهني وتطوير الفلاحة عن طريق التعليم المعصري ومشاركة الأهالي في الإدارة وفي الحياة العامة، وتحدث «عن الوضعية الراهنة للإسلام في تونس مطالبا بإصلاح نظام القضاء الإسلامي ومقاومة ظاهرة اتباع الأولياء والطرق الصوفية، ودعا إلى ضرورة حماية الأحباس من كل ضروب الإتلاف» (2).

وبين الصادق الزمرلي تعقياً على مداخلته محمد الأصرم في المؤتمر إنه «للمرة الأولى حسب اعتقادي يسمح لأحد المسلمين في وثيقة رسمية لا فقط بالتعبير عن أفكاره بل أيضاً بتقد أفكار غيره» (3).

بعد أن شهدت الحركة الوطنية التونسية تطوراً كبيراً في التمتعة الشعبية وفي نشر الثقافة السياسية بين الأهالي نتيجة النضج الفكري والسياسي لرواد حركة الشباب التونسي واتصالهم بحركات التحرر الوطني في العالم، انطلق هؤلاء الرواد بروح حماسية «شعبية بالوطنية» للتعريف بالقضية الوطنية في المناسبات الدّولية في الثلث الأول من القرن العشرين ومحاولة التأثير على الرأي العام العالمي واستماتته من أجل مساندتهم في نضالهم ضد المستعمر الفرنسي وللتعبير عن برنامج حركة الشباب التونسي الإصلاحية والتحديثية وعن الهواجس الوطنية ومعوقات الرقي الفكري والحضاري.

## 1 - المشاركة التونسية في مؤتمر مرسيليا في شهر سبتمبر سنة 1906 :

انطلق رواد حركة الشباب التونسي في التعريف بالقضية الوطنية في المحافل الدّولية من خلال المشاركة في مؤتمر مرسيليا الذي امتد من 5 إلى 9 سبتمبر 1906 ودعت إليه جمعية الاتحاد الاستعماري الفرنسي، وكان محمد الأصرم (1866-1925) ممثلاً لتونس في هذا المؤتمر وقدم تقريراً عرض فيه أهم المطالب الوطنية

تعبير عن رؤية استراتيجية للنضال الوطني تعكس فكر حركة الشباب التونسي وتطور برنامج عمله السياسي والثقافي والاجتماعي وهو ما جعل المستعمر الفرنسي يعتبر الحركة خطرا حقيقيا على وجوده لذلك سيعمل بكل الطرق على القضاء عليها في المهد.

## 2 - المشاركة التونسية في مؤتمر شمال إفريقيا بباريس سنة 1908.

تواصل نضال أفراد حركة الشباب التونسي في المتديتات الدولية للتعريف بالقضية الوطنية وتعبئة الرأي العام العالمي للضغط على سلطة الحماية من أجل القيام بالإصلاحات الضرورية على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وفي هذا الإطار وجه الاتحاد الاستعماري دعوة إلى أفراد الحركة من النخبة المثقفة للمشاركة في مؤتمر شمال إفريقيا الذي انعقد في باريس من 6 إلى 8 أكتوبر سنة 1908 لدراسة شؤون إفريقيا الشمالية «واستدعى رجال الاقتصاد الناشطين في المستعمرات، كما وجه الدعوة إلى كل الشرائع السياسية وممثلي الأحزاب في الإدارات الاستعمارية ومن تونس تمت دعوة سبعة أشخاص للتعبير عن آرائهم وعرض مطالبهم الوطنية» (7).

مكن هذا المؤتمر النخبة التونسية من الاحتكاك بممثلي المعمرين، وسواء قبلت رغبات التونسيين أم رفضت فإن مجرد عرضها يعد حدثا له أهمية كبرى، وإن تمكن الشباب التونسي من إبلاغ صوتهم وبالأخصوص فرض أنفسهم في مثل هذا المجلس، ليعد تنويعا لحركتهم، وقد بلغوا بذلك أوج إشعاعهم في فرنسا» (8).

حظيت مسألة التعليم أكثر من غيرها باهتمام المؤتمر، وكان خير الله بن مصطفى (1867 - 1965) من أول المشاركين في فعاليات هذا المؤتمر الدولي وتقدم بدراسة قيمة بعنوان «التعليم الابتدائي الأهلي في البلاد التونسية» وجه فيها نقدا لاذعا للكتاتيب وطرق

شد الرجل انتباه الحاضرين بسعة ثقافته وعمق اطلاعه وتحليله للأوضاع في تونس في ظل الحماية الفرنسية وتمكن من التعبير بكل حرية عن هواجسه الوطنية مركزا في خطابه على أربعة محاور:

أولا : تأكيده على سماحة الدين الإسلامي ودعوته إلى مقاومة التعصب الديني.

ثانيا : إشارته إلى انحراف المسلمين نتيجة اتباعهم الطرق الصوفية وتقديس الأولياء الصالحين.

ثالثا : دعوته إلى تدعيم التقارب الفرنسي - التونسي وتركيز آلية التفاهم والحوار بين الطرفين «فقد استوحى جملة مقترحاته من رغبته في البحث عن طرق التمهيل بتقارب الجنسين الأمر الذي لن يتحقق ما لم يتمكن الشعبان من التفاهم المتبادل» (4).

كان هذا التوجه في خطابه خيارا استراتيجيا يعبر عن برنامج حركة الشباب التونسي الذي يدعو إلى إرساء سياسة «تشريك» حقيقية مع المستعمر الفرنسي حتى يتسنى القيام بالإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وتحديث المجتمع التونسي، «وكان وثقا من ضرورة الاتفاق بين الفرنسيين الأحرار بفرنسا وبين الجيل المتخرج من مدارس الآيالة مما يسهل على المجتمع التونسي أن يتطور تطورا سليما» (5).

رابعا: دعوته إلى نشر التعليم، فقد ركز الأصرم اهتمامه على ضرورة تعليم اللغة العربية معبرا عن أسفه من أن تعليم هذه اللغة رمز الهوية العربية الإسلامية مفقود في أغلب المدارس الفرنسية، ودعا أيضا إلى إعادة تنظيم الكتاتيب وإلحاقها بالمدارس الفرنسية - العربية مؤكدا على إيجابية التعليم ومجانيته.

وحمل محمد الأصرم الاستعمار مسؤوليته عن تخلف الأهالي وتفجيرهم في جراءة وشجاعة «إنه يمكن القول من دون مبالغة بأن الاستعمار هو المسؤول في البلاد التونسية عن تفجير الأهالي» (6).

كانت مشاركة الأصرم في هذا المؤتمر الدولي

إن قضية الكاتيب قد حظيت بجدل واسع بين أفراد حركة الشباب التونسي، فكانت ردود الفعل متباينة بين مؤيد ورافض.

أما دراسة الصادق الزمري (1885-1983) التي قدمها في مؤتمر شمال إفريقيا بباريس، فقد تطلعت بمسألة «تعليم المرأة المسلمة» وبين المقرر كيفية تذليل الصعوبات أمام المرأة المسلمة في تونس حتى تتمكن من التعلم وتؤدي دورها في النهضة الفكرية والاقتصادية والاجتماعية، وحتى لا يقتصر دورها في الحياة على تدبير شؤون المنزل وتربية الأولاد، لذلك بين الزمري في تقريره أن «القرآن كفل للمرأة المسلمة المساواة مع الرجل في الواجبات الدينية، وإن تأخر المرأة راجع إلى التأويلات الخاطئة التي تراكت عبر العصور المتعقبة، ولا علاقة للإسلام بذلك» (14).

إن من أهم النقاط التي تطرق إليها الزمري في دراسته «ضرورة إحداث مدارس للبنات المسلمات بتونس، وتدريب جميع المواد باللغة العربية مع إدراج اللغة القرطبية في انتضاء الحاجة» (15).

كما أكد الرجل على أهمية تعليم الفتيات المسلمات تعليمًا عصريًا باللغة العربية، وذلك لسبب بسيط هو أن «المسلم متعلق بشديد التعلق بتقاليد وعاداته ولغته وهي جميعا تؤسس معالم شخصيته» (16).

وكان الزمري «قد رفض التجربة التي نجحت في القيام بها «شرلوت إيزنشتك» في مدرسة الفتيات المسلمات، والسبب هو سهو المسؤولين عن إحلال اللغة العربية المقام الأول في برنامج التدريس، وهي أكثر نفعًا بالنسبة للمرأة التونسية من معرفة أية لغة أجنبية أخرى قبل أن تجد الفرصة لاستعمالها» (17).

كان الصادق الزمري في تقريره مدافعًا عن تعليم المرأة التونسية باللغة العربية حتى لا تفقد هويتها أمام الغزو الفكري والثقافي الذي تقوم به فرنسا وذلك من خلال حرصها على إحلال اللغة الفرنسية المقام الأول في التدريس، مقابل تهجيش اللغة العربية، وهذه السياسة

التدريس بها «ولا نعرف نقدا أعنف مما وجهه خير الله للكاتيب باسم كافة الشباب التونسي الذين كانوا يرومون الاستماع عنها بالمدارس الفرنسية العربية» (9).

إلا أن الرجل ويحكم تكوينه المتشبع بالتراث العربي الإسلامي «كان شديد التمسك بالماضي فلم يتنازل عن ضرورة التكوين العربي الإسلامي الموروث وفقًا لسنة عريقة» (10).

نادى خير الله بن مصطفى ببعث المدرسة القرآنية العصرية وتطوير أساليب التدريس بها على نحو مناهج التدريس في مصر وسوريا، وقد وصف في تقريره وضعية الكاتيب المتردية من حيث الإضاءة والرطوبة والتهوية.

كما تعرض إلى طرق التدريس في الكاتيب وهي طرق رديئة جدا وتقليدية تقتصر على حفظ القرآن دون فهم وإدراك معانيه، لذلك دعا المقرر إلى تطوير الكاتيب حتى تكون قادرة على استيعاب علوم العصر، ولا يكون ذلك إلا «بإنشاء كاتيب عصرية جديدة تقوم على حفظ القرآن الكريم وتعليم باللغة العربية وفق المناهج الحديثة» (11).

أشار خير الله بن مصطفى إلى أن التعليم الابتدائي في تونس «يدرس بالعربية في الكتاب أو المدرسة القرآنية ويدرس بالفرنسية في المدرسة الفرنسية أو المدرسة الفرنسية - العربية، ونحن في تونس لدينا 1245 كتاب يؤمها نحو 20254 تلميذ مسلم» (12).

تمكن بن مصطفى من فتح كتاب عصري في ديسمبر 1908 ولكنه لقي معارضة شديدة من قبل معظم أفراد حركة الشباب التونسي الذين كانوا مناهضين لهذه المبادرة «لاعتقادهم أنه إذا كتب النجاح لهذه التجربة بفضل ما استقام لها من إمكانيات استثنائية، فإنها لن تفرز في غالب الأحيان سوى تعليم منحط، وكان باش حانية أشدهم بأسًا في المعارضة، فأكد أن التعليم الخاص الموجود في المدارس القرآنية العصرية من شأنه أن يقي التلامذة في مستوى ضعيف بسبب قصور اللغة العربية على التلازم مع الأفكار العلمية» (13).



الاجتماعية في ظل الحماية الفرنسية، والاعتناء بالفلاحة التي تعتبر المورد الحقيقي للأهالي .

عرض البشير صفر(1856- 1917) دراسة مفصلة عن «الأحباس بالبلاد التونسية» تولى فيها التعريف بالأحباس وخصائصها الدينية وأهميتها الاقتصادية والاجتماعية، وبين تاريخ تأسيس جمعية الأوقاف ونظامها الداخلي، وفي حديثه عن الوضعية الاقتصادية في تونس يقول «إن الحالة الاقتصادية للأهالي أخذت في التدهور شيئا فشيئا ولم تبذل مجهودات كافية وجديّة من قبل الحكومة لمواجهة هذه الوضعية المتأزمة والخطيرة، لذلك يجب اتخاذ إجراءات عاجلة وفورية تتمثل في دعم وتشجيع الفلاحة التونسية التي تعتبر العصب الحيوي للتونسيين» (22).

واقترح في تقريره «حماية ودعم الأحباس باعتبارها موارد أساسية للأهالي، وتنمية الاقتصاد الوطني، وتحسين وضعية الفلاحين التونسيين، وتشجيعهم على الإنتاجية وفق مفاهيم الفلاحة العصرية» (23).

وطالب البشير صفر المؤتمر بأن يعتبر «كل إجراء يرمي إلى حرمان التونسيين من حقوقهم الطبيعية عملا ظالما غير مشروع وخيم العواقب من الناحية السياسية» (24).

كان هذا التقرير حول الأحباس بمثابة القطرة التي أفاضت الكأس بالنسبة للمعمرين الفرنسيين الذين صبا جام غضبهم على المقيم العام لأنه سمح للنخبة الوطنية بالمشاركة في المؤتمر والتعبير بكل حرية عن المطالب الوطنية المشروعة ما من شأنه أن يثير الرأي العام الفرنسي والعالمى ويشكل بالتالي خطرا على وجودهم.

أما عبد الجليل الزاوش(1873- 1947) قدم للحاضرين في مؤتمر شمال إفريقيا ثلاثة تقارير تتعلق بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية بالبلاد التونسية حظيت باهتمام الجميع .

كان التقرير الأول بعنوان «وضعية الفلاحة الأهلية بالبلاد التونسية» قدم فيه شرحا دقيقا لحالة الفلاح

الهدف منها بالدرجة الأولى طمس معالم الشخصية الوطنية المعترزة بانتمائها العربي الإسلامي، وضمان الولاء المطلق لفرنسا على اعتبارها «المقصد من الضلال».

وكان التقرير الثاني الذي عرضه محمد الأصرم على المؤتمر يتعلق بمسألة إصلاح التعليم، موضوعه «وضعية التعليم العالي بتونس : جامع الزيتونة والجمعية الخلدونية أنموذجا».

وطالب في تقريره بإنشاء «جامعة تونسية عصرية تتولد عن الخلدونية وتقتسم أعباء التعليم العالي عن الجامعة الزيتونية، إذ تبقى هذه للعلوم الدينية وتلك للمعارف الزمنية» (18).

تعرض محمد الأصرم في دراسته إلى تاريخ إنشاء جامع الزيتونة ومراحل التدريس به منذ النشأة والتكوين العلمي التقليدي الذي لا يواكب متطلبات الحياة اليومية والمعرفية، وبين أهمية الجمعية الخلدونية التي تأسست لمعالجة هذا النقص في التعليم الزيتوني والارتقاء بالعقل التونسي في تلك الحقبة من التاريخ حتى يكون مفتحا على علوم العصر «إن التعليم الجامع الزيتونة كان أساسا تعليميا دغمائيا، فالكتب والطرق والمواد المستعملة في التدريس لم تتغير» (19).

وبين في تقريره أن «التفكير الإسلامي بجامع الزيتونة يعتبر تفكيراً محصناً لا مجال لاختراقه» (20).

وإذا أردنا أن نمكن الأهالي من المشاركة في رسالة النهضة يجب أن «نؤسس جامعة تونسية عصرية تهتم بالعلوم الحديثة، ونربي ونكون جيلا جديدا قادرا على المساهمة في النهضة الاقتصادية ...» (21).

وأكد المقرر على ضرورة انتداب أساتذة مختصين ومتورين للتدريس بالجامعة الإسلامية، وعلى أهمية تطوير التعليم بالخلدونية حتى تهيئها للتحويل إلى جامعة إسلامية حديثة.

وقدم أفراد حركة الشباب التونسي تقارير إضافية أكدوا فيها على أهمية المساواة الاقتصادية والعدالة

الابتدائية والمدارس العليا، وأن تكون متاحة لكل الأهالي دون استثناء أو تمييز.

-تنظيم التعليم المهني حتى يشمل مجالات صناعية معينة كالنسيج وصناعة الخزف.

-ضرورة إنشاء فرع في المعهد الصادقي يهتم بالتعليم التجاري وتأسيس مدرسة للتجارة بتونس.

-يجب على الدولة أن تيسر إنشاء المؤسسات التعااضدية.

-ضرورة منح قروض للمؤسسات الصغرى وصغار التجار.

-إحلال التجار والصناعيين الأهاليين مرتبة عادلة في الغرف التجارية.

-المساواة في الضريبة بين العمال الأهاليين والعمال الأجانب

-احترام حقوق الشغاليين وضرورة سن قانون «الشغل» (27).

كانت هذه التقارير أثرت على الحركة الفكرية والسياسية التونسية، ووقع شديد على المعمرين الفرنسيين، وإن ذلك ليعد «توبيخاً لحركتهم، وقد بلغوا بذلك أوج إشعاعهم في فرنسا» (28).

واعتبرت الجالية الفرنسية مواقف الشباب التونسي في مؤتمر شمال إفريقيا «تحدياً لا يمكنها السكوت عنه...» (29).

وهو ما حمل «أوجان إيثان» على القول بضرورة «الحرص الدائم على استبقاء السيطرة الفرنسية وتوطيد أركانها» (30).

في حين كان «جونار» متعاطفاً مع أفراد البعثة التونسية «مننداً بالمواقف المتحجرة التي صدرت من بعض الحاضرين في المؤتمر، فألقى سؤالاً يتمشى مع مشاغل الشباب التونسي إتنا غزونا الأرض، فهل نجحنا في غزو القلوب» (31).

أحدث هذا المؤتمر تحولاً فكرياً وسياسياً في تاريخ

التونسي المعقل بالضرائب، إضافة إلى تردّي الفلاحة في مختلف المناطق نتيجة الإهمال من قبل حكومة الحماية، أو عجز الفلاح عن توفير حاجيات ومستلزمات الأرض، وأكد في تقريره على ضرورة التعليم الفلاحي للأهالي وتكوينهم تكويناً عسرياً وذلك بتوفير مدارس فلاحية ومهنية، وتشجيع الفلاح التونسي بدعمه مادياً، وركز في مداخلته على النقاط التالية :

- نشر وتعميم التعليم الابتدائي والفلاحي في أوساط الأهالي

-تمكين الأهالي من الملكية الصغيرة

-الاستعاضة عن المجبى بأداءات أخرى تستخلص بحسب الثروات

-إنشاء بنوك فلاحية وتمكين الأهالي من القرض الفلاحي

-إحلال المتصرف الأهلي مرتبة عادلة في الغرف الفلاحية الفرنسية» (25)

يعتبر الزاوش من أبرز عناصر الشباب التونسي الذين اعتنوا بقضية الخماسة، لذلك كان تقريره الثاني يعني به «حالة الخماسة (أو المزارعين) بالبلاد التونسية والوسائل الكفيلة بتجسيين وضعيتهم».

وطالب بضرورة حذف بنود قانون 13 أفريل 1874 التي «تحد من حرية الفلاح وتنص على سجنه، كما طالب إدارة الحماية بأن تكون عادلة إزاء الخماسة، وأن لا تكون قاسية معهم، ودعا إلى إلغاء ضريبة المجبى، وشدد على ضرورة تصغير الفلاحة وذلك عن طريق نشر التعليم المهني والفلاحي» (26).

تناول التقرير الثالث للزاوش موضوع «صناعات المدن والأجور بالبلاد التونسية» دعا فيه إلى ضرورة تحسين وضعية العمال البسطاء وتحقيق النهضة الصناعية وهي الحلقة المفقودة في الاقتصاد التونسي، وركز على مجموعة من النقاط.

-يجب على سلطة الحماية مضاعفة عدد المدارس

الحركة الوطنية التونسية، وقد استطاع أفراد حركة الشباب التونسي استمالة جزء كبير من الرأي العام الفرنسي رغم المعارضة الشديدة من قبل المعمرين المتطرفين، والذي طالب سلطة الحماية القيام بإصلاحات اقتصادية واجتماعية وسياسية في مستعمراتها وتشريك الأهالي في الحياة العامة.

هذا التحول في مسار الحركة الوطنية سيعطي دفعا قويا للشباب التونسي المثقف لمزيد المشاركة في المؤتمرات العالمية والتعريف بالقضية الوطنية في المحافل الدولية للضغط على المستعمر الفرنسي، لكن هل ستفكر المشاركة التونسية على المطالبة بإصلاحات في إطار الحماية، أم ستشهد تحولا جذريا نحو المطالبة بالاستقلال؟

### 3 - المشاركة في مؤتمر بروكسيل للشعوب المستعمرة سنة 1927

شارك المناضل والمفكر التونسي الشاذلي خير الله سنة 1927 في مؤتمر بروكسيل الذي نظمته الرابطة العالمية لمناهضة الامبريالية والاستعمار، وهو أول مؤتمر دولي تشارك فيه جميع الشعوب المستعمرة، وحضره عدد كبير من ممثلي الأحزاب وحركات التحرر الوطني في إفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية اجتمعوا كلهم من أجل فضح السياسة الاستعمارية والتبديد بالامبريالية العالمية والمطالبة باستقلال الشعوب المستعمرة.

قدم الشاذلي خير الله (كان حينئذ ممثلا للحزب الحر الدستوري التونسي وعضو بجمعية نجم شمال إفريقيا بفرنسا) تقريرا مفصلا عن الوضع السائد بالبلاد التونسية في ظل الحماية الفرنسية، وأبرز ما جاء فيه قوله :

«إن فرنسا لما جاءت إلى بلادنا في عام 1881 زاعمة أنها تريد مساعدة الباي على إخفاة حركة ثورية قام بها أهل البادية من سكان جبال خمير، حررت معاهدة تلتزم بها مباحرة الإيالة التونسية عند استيباب الأمن فيها.

لقد مضت من ذلك العهد خمسة وأربعون سنة وفرنسا لم تبارح بلادنا...» (32).

كشف خير الله في تقريره حقيقة الأوضاع المتأزمة في ظل السياسة الاستعمارية وتناول بالدرس والتحليل والنقد مختلف الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، يقول: «إن حكومة الحماية قد سعت لتكون يدها مطلقا حول ما للتونسيين من الحقوق الطبيعية...» (33).

وأشار في نص الوثيقة إلى الاستعمار الزراعي وسلب الأراضي الخصبة من الأهالي، يقول «تمكن الفرنسيون من سلب سبعمئة ألف هكتار من الأراضي الحية الطيبة في بلاد هي قبل كل شيء فلاحية...» (34).

وبين في دراسته أن حق تأسيس الجمعيات بأنواعها أدبية وفكرية وفلسفية غير معترف به من طرف المستعمر، وهو يعطل بذلك سير البلاد نحو التقدم والمدينة «وإذا كان الاجتماع أمرا ممنوعا فمن الطبيعي أن يكون حق تأسيس الجمعيات أمرا غير معترف به من طرف الحكومة، فمبدأ أعوام طوال لم تأذن الحكومة لعدد من الجمعيات الأدبية والفلسفية والعلمية أن تجهز بأعمالها وأن تقوم بوظيفتها في المجتمع التونسي...» (35).

وذكر في تقريره كيفية توظيف المجندين التونسيين والرج بهم في حروب عديدة وإرسالهم إلى بلدان مختلفة تريد فرنسا استعمارها، وفي ذلك احتقار للأهالي وعدم اكتراث بحياتهم.

هكذا كان وضع البلاد التونسية في ظل الغطرسية الفرنسية والصمت الدولي على انتهاكات حقوق الإنسان في تونس، والتعدي على الحريات الفردية والجماعية، ومحاولة فرض سياسة الأمر الواقع، لذلك تبنى المناضل الشاذلي خير الله المطالب الوطنية المشروعة والعاجلة وقدمها للمؤتمر ثم تمت المصادقة عليها وتبناها الحاضرون بالإجماع:

1- استقلال البلاد التونسية وإخلائها من جيوش الاحتلال الفرنسية

2- تنظيم جيش وطني تونسي

3- اعتبار اللغة العربية لغة البلاد الرسمية

4- الاستحواذ على البنوك والسكك الحديدية

وهذا التحول في التفكير والخط السياسي ناتج عن تأثير الشاذلي خير الله بالأمطروحات الشيوعية الداعية إلى النضال والمقاومة ودعم حركات التحرر الوطني وفضح السياسة الاستعمارية.

### الخاتمة :

تمكنت النخبة التونسية ذات الثقافة المزدوجة والمتشعبة بروح المعاصرة والمتجددة في تراثها العربي الإسلامي من الإقناع والإمتاع عند مشاركتها في الملتقيات الدولية لمناقشة القضية الوطنية وفضح السياسة الاستعمارية وهو ما أزعج السلطة الفرنسية التي لم تكن تتوقع هذا الحضور المتميز لأفراد حركة الشباب التونسي الذين وجدوا تعاطفا من الرأي العام الفرنسي والعالمي واعترافا بعدالة قضيتهم رغم أن مطالبهم اقتضت على المطالبة بإصلاحات في إطار الحماية إلا الشاذلي خير الله الذي نادى باستقلال تونس وبقية الشعوب المستعمرة وكان ذلك بالنسبة لفرنسا تثير شرم يبين عن كدوم عاصفة قوية ستقتلع الاستعمار من جذوره وتغير المشهد السياسي التونسي وتقلب المعادلة السياسية لصالح القضية الوطنية التي شهدت تطورا وتجسدا في الثلث الأول من القرن العشرين.

والمراسي والشؤون العامة المستولية عليها الشركات الأجنبية وإرجاعها ملكا من حقوق الأمة التونسية.

5- الاستيلاء على الأراضي الفلاحية الشاسعة التي احتكرها أعوان الاستعمار والمعمرون والشركات الرأسمالية الخاصة، وإعطاء الأرض للفلاحين الذين اختلست منهم (36).

هذا وطرح الشاذلي خير الله مطالب أخرى على قدر من الأهمية تشمل النواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية مثل حق التونسيين في المشاركة في جميع الوظائف الإدارية، وحرية الصحافة والجمعيات، والاعتراف بحرية النقابات، وإبطال نظام الخمسة وإجبارية التعليم ومجانيته...

وختم خطابه بدعوة الشعب التونسي إلى انتهاج سياسة المقاومة لتلبي استقلاله وحرية، يقول: «إن المقاومة الشديدة التي يجب القيام بها لاستقلال البلاد التونسية والتحصيل على المطالبات الأولية تستوجب حركة عظيمة تقوم بها الأمة التونسية جميعاء لمقاومة الاستعمار في جميع محاقله...» (37).

إن المتأمل في هذه الوثيقة التاريخية يلاحظ أنها تختلف عن برنامج الحزب الحر الدستوري التونسي الذي لم يطرح إلى حد ذلك التاريخ مطلب الاستقلال واكتفى بالمطالبة بإصلاحات في إطار الحماية.

### الهوامش والإحالات

1) Kharallah, chedly. Le mouvement évolutionniste tunisien (notes et documents) tunis, édition de l'imprimerie de tunis, tome1(s.d) p 44-45

2) المصدر نفسه والصنحة نفسها.

3) الزمرلي، الصادق. أعلام تونسيون (تقديم وتعريب حمادي الساحلي)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، ص: 183.

4) جوليان، شارل أندري. المعمرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسي (د.ت) ص: 83

5) المرجع نفسه، ص: 90

(6) المرجع نفسه والصفحة نفسها

7) Khairallah , chedly Le mouvement évolutionniste tunisien (notes et documents) tunis , édition de l'imprimerie de tunis, tome2(s.d) p : 7

- شارك في أعمال هذا المؤتمر كل من محمد الأصرم، بشير صفر، خير الله من مصطفى، محمد بلخوجة، عبد الجليل الزاوش، صادق الزمرلي والطاهر الأسود.

(8) جوليان، شارل أندري . المعمرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسي. ص: 102

(9) المرجع نفسه، ص: 111

(10) المرجع نفسه والصفحة نفسها

(11) المرجع نفسه، ص: 47

12) Khairallah , chedly Le mouvement évolutionniste tunisien (notes et documents) tunis , édition de l'imprimerie de tunis, tome2(s.d) p :46

(13) جوليان، شارل أندري . المعمرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسي. ص: 112-113

14) Khairallah , chedly Le mouvement évolutionniste tunisien (notes et documents) tunis , édition de l'imprimerie de tunis, tome2(s.d) p 17

(15) المصدر نفسه، ص: 19

(16) المصدر نفسه والصفحة نفسها

(17) جوليان، شارل أندري . المعمرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسي. ص: 116

18- ابن عاشر، محمد العاصم «حركة الأدب والفكر في تونس، الدار التونسية للنشر» 1972، ص: 110.

19) Khairallah , chedly Le mouvement évolutionniste tunisien (notes et documents) tunis , édition de l'imprimerie de tunis, tome2(s.d) p :22

(20) المصدر نفسه، ص: 23

(21) المصدر نفسه والصفحة نفسها

22) Khairallah , chedly Le mouvement évolutionniste tunisien (notes et documents) tunis , édition de l'imprimerie de tunis, tome2(s.d) p :39

(23) المصدر نفسه، ص: 40

(24) جوليان، شارل أندري . المعمرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسي. ص: 107

25) Khairallah , chedly Le mouvement évolutionniste tunisien (notes et documents) tunis , édition de l'imprimerie de tunis, tome2(s.d) p :28

(26) المصدر نفسه، ص: 30-31

(27) المصدر نفسه، ص: 35-36

(28) جوليان، شارل أندري . المعمرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسي. ص: 108

(29) المرجع نفسه، ص: 103

(30) المرجع نفسه، ص: 104

(31) المرجع نفسه والصفحة نفسها

(32) جماعة من التونسيين أحيا الإقدام «بلاغ إلى الوطنيين التونسيين في سبيل استقلال بلادهم» وثيقة رقم 21، ص: 2

(33) المرجع نفسه والصفحة نفسها

(34) م ن، ص

(35) م ن، ص: 3

(36) م ن، ص: 4

(37) م ن، ص

## تلك النظرة

عبد الززاق قيراط / كاتب، تونس

وخيل إليّ فجأة أنّه ظلّ يبكي لأنه لم يكن يرغب في تركي هنا وحيدة. شعرت أنّه لا يتحمّل الصنيع الذي قام به ولا يقدر نسيان النظرة التي أرسلتها إليه. كانت نظرة عتاب مؤقّرة. كانت نظرة توّسل صامت ولكنه مسموع، قلت متسائلة: «لماذا تفعل بي ذلك؟...»

لاحقته نظرتي كوني لحظة من الندم والخجل من صنيعة فاضت عينا .. لم يكن يتصوّر أنّ بمقدوره البكاء والتعيب بذلك الشكل.

كأنّي أسمعه يقول لزوجته: لا ! لا أصدق أنّي فعلت ذلك سأعود للبحث عنها.

\*\*\*\*

كان الظلام قد انتشر، «ولكن أضواء السيارة قد تساعدنا على البحث، قد نجدها» قال مطمئنا،

فقلت لزوجتي: «ألها الحدّ يكون الإنسان قاسيا وخائنا ؟ لقد تسرعنا».

و لكنك كنت موافقة حتى لقد تمّيت أن تمنعني.

لقد خفت على الصغيرات بعد أن انتشرت البقع الحمراء في جسمي.

حين وصل، أوقف المحرّك، فأحسّ بهدوء مخيف

كنت أشعر منذ الصباح أنّ أمرا خطيرا سيحدث.

وأخيرا سمعته يقول لزوجته: هل ترغيبين في ذلك حقا؟

فأشارت برأسها موافقة رغم الدموع التي أغلقت تسلّل من عينيها، وحتى لا يراها، أسرع إلى السيارة قبل أن يتأثر بكائها فيتراجع عن القرار الذي قوّل إليه بصعوبة.

وانطلقت السيارة ولم أر البنات الصغيرات الصغيرات. كيف أخرج هكذا بسرعة دون أن أراهن وأسلم عليهنّ، لطالما لعبنا وتسلّينا معا، كيف سأتحمل هذا الغراق؟

كانت السيارة تسير إلى حيث لا أدري وكان الصمت قليلا وبعد ربع ساعة تقريبا توقّفت، وفتح الباب فتزلت مكروه ووقفت في مكاني بينما ظلّ هو في مكانه أمام المقود ينظر إليّ من خلال المرأة، تسمرت في مكاني ونظرت في عيني ونظر في عيني، وبسرعة، أخذ متديلا ورقيا ليمسح الدمعة التي انحدرت على خدّه. وبعد وقت قصير ابتعدت السيارة واختفت تماما.

كنت ذاهلة لا أصدق ما حدث، ومع ذلك انتظرت عودته، تمّيت أن يتراجع عن قراره فيعود لاصطحابي، لا أريد العيش وحدي بعد أن كبرت في تلك الأسرة اللطيفة.

ونزلت زوجته تناديني . . . وتبحث عني، بينما، ظلّ هو جامداً في مكانه أمام الموقد كما داته يشاهد ما يجري .

كانت الزوجة تناديني وشعرت أنّها تبحث عن سراب وارتعد جسمها خوفاً من مكروه قد يكون أصابني وهاجمتها الأفكار السوداء في لحظات حالمة بالعثور عليّ تذكّرت ذلك اليوم الذي جمعتني بها :

كنت يومها أمشي بخطوات متناقلة لا أدري إلى أين ستحملني . . . لم أكن أستطيع النظر فعيّني مفلتان تقريباً ولكنّ ضجيج الشارع يهاجم أذنيّ من كل النواحي وفي كلّ لحظة أشعر أنّ شيئاً عملاقاً سيدهسني . كان الرعب يلغّي كأنّه كابوس وكنت أشعر أنّ نهايتي قريبة رغم أنّي لا أفهم ولا أعرف متى كانت بدايتي .

غير أنّ كلّ شيء تغيّر في تلك اللحظة حين شعرت أنّي أرتفع إلى أعلى، لم تعد أقدامي تلامس الأرض، وبسرعة عجيبة اطمأنّ قلبي وأحسست أنّي وصلت إلى مكان دافئ . وبدأ الضجيج الذي كان يلغّي يتعد شيئاً فشيئاً . ثمّ أحاطت بي أصوات متناهية تحمّلني لمثلثة حائرة قلقة، كانت أصواتاً عذبة رقيقة يخالفني بكاء طفلة صغيرة .

وكان الجميع يتساءل : كيف ستقنعه ؟ هل سيقبل ؟ ويأتي الجواب متردداً من الآم : سنحاول إقناعه، سنجد حلاً هذه المرة .

وفجأة يسمع رنين لم يدم إلاّ برهة فيضطرب الجميع من جديد وتعود الأسئلة ملحّة فقد وصل الأب . كان من الواضح أنّه رجل صعب بل شرير . فتح الباب، فدخل الأب ومعه ضجيج الشارع الكبير الذي يخيفني وأسرع البنت الصغرى بسعادة نحو والدتها وهي تقول : «لدينا مفاجأة . . . » فنظر بسرعة إلى زوجته وقبل أن يبدأ في العتاب، ابتسمت له تلك الابتسامة التي تلجأ إليها لتحقيق طلب صعب ثمّ تقدّمت نحوه وقالت : «هذه المرأة ستوافق من أجل ابنتك، أنظر كم هي سعيدة» .

هكذا بقيت فأحتني الجميع وأحببتهم إلى أن مرضت الزوجة وظهرت على جسمها بقع غريبة فحامت الشكوك حولي وفكّروا التخلّص مني .

\*\*\*\*

طال انتظار الزوج فقرر على منته السيارة يالسا ولكنّ أمي كما يحلو لي أن أناديهما تقدّمت ببعض الخطوات مفترية من شجرة كبيرة وهي ناديني بالراح . وفجأة وكان الأمر كلّ حتم سعيد، خرجت إليها وفرت إلى حضنها فلم تفلتني عينيها واحتضنتني باكية، وأخذت تردّد وجدتها، فطّني عزيزي ! يا إلهي إنّك تتعدين، كنت تنظرين قدومنا فلازمت مكانك . لا أصدق ! الحمد لله أنّك بخير ! الحمد لله !

# بريد ذلك اليوم بين بابلو نيرودا وماريو خيمينث (\*)

تعريب صالح علواني / مترجم، سورية

الشاعر الذي كان قد وصل إلى جوهر الرسالة، قال  
دون يفخيم:

- مئة وخمسون ألفاً ومئتان وخمسون دولاراً.

وفكر ماريو في أن يمزح قائلاً: «وخمسون ستاً»،  
ولكن غريزه كبحته تماديه في الوقاحة، وسأله بدلاً  
من ذلك بأفضل ما لديه من التهذيب:

ثم؟

- هممم؟

- هل سيعطونك جائزة نوبل؟

- ممكن، ولكن هناك مرشحين أوفر حظاً هذه السنة.

- لماذا؟

- لأنهم كتبوا أعمالاً عظيمة.

- وماذا عن الرسائل الأخرى؟

فتنهذ الشاعر:

- سأقرأها فيما بعد.

- آه!

لم يخطر ببال الشاب ماريو الذي ترعرع وسط  
الصيادين أن بريد ذلك اليوم يحمل صنارة سيملق بها  
الشاعر. فما إن سلمه الرزمة حتى ميز الشاعر بدقة رسالة  
بيتها، وسارع إلى فتحها أمام عيني ساعي البريد. هذا  
السلوك الذي لا سابقة له، والمتناقض مع جذية الشاعر  
ورصائه، شجع ساعي البريد على البلبه باستجابته،  
بل ولماذا لا نقول على البدء بصداقة.

- لماذا تفتح هذه الرسالة قبل سواها؟

- لأنها من السويد.

- وما هو الشيء الخاص في السويد سوى  
السويديات؟

وبالرغم من أنه كانت لبابلو نيرودا رموشا لا ترمش،  
إلا أنه رمش حينذاك.

- جائزة نوبل للأدب يا بني.

- سيعطونك إياها.

- إذا أعطوني إياها فلن أرفضها.

- وكم تبلغ قيمتها من النقود؟



أحس ماريو باقتراب نهاية الحوار، فاستسلم إلى شرود يشبه شرود زيونه المفضل والوحيد، ولكنه كان شروداً جذرياً أجبر الشاعر على سؤاله:

- بماذا تفكر؟

- بما تقوله الرسائل الأخرى. أهى رسائل حب؟

فتنحج الشاعر المربوع:

- إنني متزوج يا رجل! حذار أن تسمعك ماتيلدي!

- المعذرة يا دون بابلو.

بحث نيرودا في جيبه وأخرج ورقة تقليدية «أكبر من المعتاد». فقال ساعي البريد «شكراً» وهو غير مغموم من المبلغ قدر غمه من الوداع الوشيك. وبدا كما لو أن هذا الحزن نفسه قد شلّه إلى حدٍ مثير للقلق. فلم يستطع الشاعر الذي كان يستعد للدخول إلا الاهتمام بهذا الوجوم الواضح.

- ماذا أصابك؟

- دون بابلو؟

- إنك تقف جامداً مثل عمود.

أمال ماريو عنقه وبحث عن عيني الشاعر من أسفل:

- مغروساً مثل رمح؟

- لا، ساكناً مثل قلعة على رقعة شطرنج.

- أشد هدوءاً من هرّ خزفي؟

أفلت نيرودا قبضة الباب، وداعب ذقنه.

- يا ماريو خيميث، لدي كتب أخرى أفضل بكثير من أغنيات بدائية. من المشين أن تُخضعني لكل أنواع المقارنات والمجازات والاستعارات.

- دون بابلو؟

- الاستعارات يا رجل!

- وما هي هذه الأشياء؟

وضع الشاعر يده على كتف الشاب:

- لكي أوضح لك ذلك بصورة تقريبية غير دقيقة، أقول إنها أساليب لقول شيء بمقارنته بشيء آخر. - أعطني مثلاً.

نظر نيرودا إلى ساعته وتنهد:

- حسن، عندما تقول إن السماء تبكي، ما الذي تعنيه بقولك؟

- يا للسهولة! هذا يعني أنها تمطر.

- حسن، هذه استعارة.

- مادام شيئاً سهلاً إلى هذا الحد، فلماذا يطلقون عليه اسماً معقداً؟

- لأن الأسماء لا علاقة لها ببساطة الأشياء أو تعقيدها. وحسب نظريتك، فإن شيئاً صغيراً يطير لا يمكن أن يكون له اسم طويل مثل mariposa (فراشة). فكر كيف أن كلمة elefante (فيل) تتألف من عدد الحروف نفسه مع أن الفيل أكبر بكثير جداً من الفراشة، ولا يطير.

انتهى نيرودا من قول ذلك مستنفداً. وبقية حماسة لديه أشار لماريو نحو الشاطئ. ولكن ساعي البريد امتلك الجراة ليقول:

- أحب أن أصير شاعراً.

- وما الذي تريد قوله؟

- حسن، هذه هي المشكلة بالضبط. فأنا لا أستطيع قول ذلك لأتبي لست شاعراً.

قطب الشاعر حاجبيه فوق أنفه:

- ماريو؟

- دون بابلو؟

- سأودعك وأغلق الباب.

- أجل، يا دون بابلو.

- إلى اللقاء غداً.

- إلى اللقاء غداً.

ألقى نيرودا نظرة متفحصة على بقية الرسائل، ثم فتح الباب قليلاً. كان ساعي البريد يتأمل الغيوم وهو يقاطع ذراعيه فوق صدره. جاء الشاعر إلي جانبه ونقر بإصبعه على كتفه. فنظر إليه الشاب ساهماً دون أن يغير وقفته.

- فتحتُ الباب ثانية لأنني أحسست أنك لا تزال هنا.

- لقد بقيت أكثر.

ضغط نيرودا بأصابعه على مرفق ساعي البريد، واقتاده بإصرار نحو عمود النور حيث أسند دواجنه.

- وهل تبقى جامداً في مكانك إذا أردت التفكير؟ إذا أردت أن تصير شاعراً فأبدأ بالتفكير ماشياً. أم أنك مثل جون واين الذي لا يستطيع المشي ومضغ اللبان في الوقت نفسه؟ ستذهب الآن إلى المرسى عن طريق الشاطئ، وأثناء مراقبتك البحر، تستطيع أن ندأ بذكر الاستعارات.

- أعطني مثلاً!

- تأمل هذه القصيدة: «هنا في الجزيرة، البحر، ويا له من بحر. يخرج من نفسه كل لحظة. يقول نعم، يقول لا. يقول نعم بالأزرق، بالزبد، بالتدو. يقول لا، لا. لا يستطيع البقاء ساكناً. اسمي البحر، يقول وهو يرتطم بصخرة دون أن يستطيع إقناعها. وعندئذ، بسبعة ألسن خضراء، لسبعة تمور خضراء، لسبعة كلاب خضراء، يسبحه بحور خضراء، يجتاحها، يقبلها، يبللها، ويشرب صدره مردداً اسمه». - توقف الشاعر راضياً، ثم قال: - ما رأيك؟

- غريب.

- «غريب»؟ يا لك من ناقد صارم!

- لا يا دون بابلو. ليس الغريب هو القصيدة. الغريب هو ما كنتُ أشعر به وأنت تلقي القصيدة.

- عزيزي ماريو، لبتك توضح ما تعنيه قليلاً، لأنني لا أستطيع قضاء الصباح كله في الاستمتاع بحديثك.

- كيف أشرح ذلك؟ عندما كنت تلقي القصيدة، كانت الكلمات تذهب وتجيء من هنا إلى هناك.

- مثل البحر إذاً!

- أجل، كانت تتحرك مثل البحر.

- هذا هو الإيقاع.

- وشعرت بإحساس غريب، لأن كثرة الحركة أصابني بالدوار.

- أصبت بالدوار؟

- طبعاً! فقد كنتُ أترجح مثل سفينة على كلماتك.

انفجرت أسارير الشاعر ببطء.

«مثل سفينة تتأرجح على كلماتي».

- طبعاً!

«أفترق ما الذي فعلته يا ماريو؟

- ماذا فعلت؟

- استعارة.

- هذا لا ينفع، لأنها خرجت بمحض الصدفة وحسب.

- ليس هناك من صورة لا تأتي بمحض الصدفة يا بني.

رفع ماريو يده إلى قلبه، وأراد أن يكبح خفة مندفة تصعد حتى لسانه، وتحاول الانفجار بين أسنانه. أوقف مساره، ورفع إصبعه بتهور على بعد سنتمترات من أنف زيوئه اللامع، وقال:

- هل تعتقد أن العالم كله، وأنا أعني كل العالم، بما في ذلك الرياح، والبحار، والأشجار، والجبال، والنار، والحيوانات، واليوت، والصحارى، والأمطار...

... يمكنك الآن أن تقول «إلى آخره».

- ... والد إلى آخره! هل تعتقد حضرتك أن العالم كله هو استعارة لشيء آخر؟

فتح نيرودا فمه، وبدت ذقته الممتلئة كأنها ستفصل عن وجهه.

- هل هذا السؤال الذي سألتك إياه غبي يا دون بابلو؟

- لا يا رجل، لا.

- لقد صار وجهك غريباً جداً.

- لا، كل ما هنالك أنني استغرقت في التفكير.

هش بيده سحابة دخان وهمية، ورفع بنظاله المنزلق، ثم قال وهو يغرس سيابته في صدر الشاب:

- انظر يا ماريو. دعنا نعتقد اتفاقاً. أنا سأذهب الآن إلى المطبخ، وسأصنع أومليت أسيرين كي أفكر في

سؤالك، وغداً سأعطيك رأيي.

- هل تتكلم بجذ يا دون بابلو؟

- أجل يا رجل، أجل. إلى اللقاء غداً.

عاد إلى بيته، وعندما أصبح بجانب الباب، استند إلى خشبه وقاطع ذراعيه بصبر.

فقال له ماريو صارخاً:

- ألن تدخل إلى البيت؟

- آه، لا. سأنتظر هذه المرة حتى تذهب.

أبعد سامي البريد دراجته عن عمود النور، ورن جرسها بطرب، ثم قال وهو يتسهم ابتسامة واسعة أحاطت بالشاعر وبما حوله:

- إلى اللقاء يا دون بابلو.

- إلى اللقاء أيها الشاب.

ARCHIVE

(\*) فصل من رواية سامي بريد نيرودا لدرواني الشبلي أنطونيو سكرامنت الحائز على جائزة دي لاس أميركاس 2011 آخر جائزة أدبية في أمريكا اللاتينية، وقد صدرت الرواية عن دار مسكيلياني للنشر في تونس، ترجمها عن اللغة الإسبانية صالح علماني.

## تَحَوَّلَاتُ الشَّاعِر (\*)

(قصيدة سرديّة مطوّلة)

المكي الهنائي / شاعر تونس

(01)

للشاعرِ شُرُ الأَسْوَارِ  
وخمرُ النسيانِ لَهُ شَجَرٌ مَجْنُونٌ  
يَكْبُرُ فِي الْأَحْدَاقِ وَيُورِثُ سِتْنِيهَا  
كَالْبِسْتَانِ لَهُ الْأَمْطَارُ الْمَاحِوِدَةُ  
بِالْقَمَرِ وَسُفُفِ الْأَكْوَاجِ مَنَاءٌ...

(02)

عُكَّازُ الشَّاعِرِ قَافِيَةٌ فَلْتَبْرِزْ بِهَذَا الْعُكَّازِ بَعِيدًا  
وَلْيَتَبَحَثْ فِي دَمِيهِ عَنْ مَعْرِجَةِ كِبَرِي - قَبِيلَ لَهُ -  
يَحْتَاجُ الشَّاعِرُ شَيْئًا أَدَهَشَ مِنْ أَوْزَانٍ وَتَوَاعِيلٍ لِكُلِّ  
يُغْنِعُنَا شَبُوبَتُهُ بِحَتَاجِ الشَّاعِرِ مَثَلًا أَنْ يَتَنَكَّرَ الْبَرْقُ  
لِلْأَمْعِ فِي الظُّلُمَاتِ / وَأَنْ يَنْصَبَّ شَمْلُهَا لِلْأَسَاخِ  
تَضَاعَدَ فِي شَجَرِ الْأَدْغَالِ / وَأَنْ يَتَوَخَّذَ كَالْحُلُوزِ  
سَعِيدًا بِحِرَاقَتِهِ وَيَكْثُرَ فِي كَفَنِيهِ الْحَافِلَتَيْنِ سَمَاءً...

(03)

الشاعرُ مَنْ يُخْفِي الْعَالَمَ  
فِي الْكَلِمَاتِ وَإِذْ يَتَغَلَّغَلُ فِي الْفِكْرَةِ  
أَوْ فِي الْعَبِيَةِ أَوْ فِي شَهْنَةِ أَنْثَى  
يَتَشَاوَرُ مِنْ بَرْدِيَّتِهِ بِأَقْوَتِ النَّجْمِ  
وَيَجْرِي مِنْ وَرْدِيَّتِهِ نَاءً شَبِيقُ النَّوْرِ  
وَيَخْبِطُ فِي الدُّنْيَا عَصَاً

(04)

يَمْضِي بِعَبْرٍ سُجْحًا تُخْفِي سُجْحًا، وَعُيُوبًا فَوْقَ غُيُوبٍ  
مَقْدُورُ الشَّاعِرِ أَنْ يَضْرِبَ فِي الْأَكْوَاجِ غُرْبًا. يَعْثُرُ  
الغَيْمَ وَيَشْرَبُ أَهْآرًا عَطَشًا. يَنْتَنَتُ فِي الْأَبْدِيَةِ  
أَصْوَاتُ رُلْهِ حَكْمَتُهُ الْأَمْطَارُ وَحِجَّتُهُ الْأَزْهَارُ لَهُ  
فِيهَا بَدْعٌ وَسُحَالٌ وَالْأَمْثَارُ ظِلَالُ لِمَرَاتِنِهِ حَيَمَتُهُ الرِّيحُ

(\*) القصيدة الفائزة بجائزة مفدي زكرياء العربية للشعر الدورة العريية الثانية (2010 - 2011)

وَمَوْطِنُهُ الرُّفْصُ. وَلَا سَمْتُ لِرُوحِهِ، إِذْ تَشَرَّدَ فِي النَّيَةِ  
وَلَا بَذَى لِعَوَانِيهِ، إِذْ تَخَلَّقَ أَنْبَاعًا مَلْعُونِينَ. وَلَا خَافَةَ  
لِهُبُوبِ الرُّفْيَا فِي عَيْنَيْهِ، لِذِيهِ تَتَاوَمَرُ الصَّحَرَاءُ. وَيَتَرَكُ  
أَحْفَادًا، فِي كُلِّ بِلَادٍ يَعْزُرُهَا. يَنْشَى، دَوْمًا، شَيْئًا سَحَرِيًّا  
وَسَيْطًا، يَحْرُسُ ذِكْرَهُ...

### (05)

فِي الْمَذْهَبِ، يَرْوَعُ إِلَى الْمَرْأَةِ يَتَسَرَّاهَا، يَتَبَحَّثُ عَنْ  
فَيُورِزُ الذَّهْنَةَ فِيهَا. مَنْ يَنْقُدُ مِنْ خَيْطِ الشُّهُوةِ، إِذْ  
يَلْتَفِ نَعِيمًا وَجَحِيمًا حَوْلَ حَوْلِيَتِهِ، وَحَرَزَرًا مِنْهُ وَمِنْهَا؟  
بَحْلُولٌ عَشَقَ إِبْرُوسَى هَذَا الْمَلْفَى فَوْقَ الْكَفْنَيْنِ،  
سُتُوًّا أَلْعَى فِي قَابِيَةِ الرُّوعَةِ نَعْمَ مَلْعُونِ الْمَاءِ لِسَارِيهِ  
هَذَا الْفُغْرِ الْقَائِي، وَحَدَاتِقُ مِنْ زَهَرِ أُسْطُورِي هَذَا الضُّدْرِ  
الْعَامِرِ بِالْأَسْرَارِ، وَحِينَ يَحْدَقُ فِي سُرْنِهَا يَبْصُرُ فِي  
الْعَيْنِ قَطْلِيْعَ أَبَائِلِ تَزَعَى الْأَنْوَارِ لِهَذَا الْحَسْبِ الْمَجْنُونِ  
بَلَاغَتِهِ الْمُعْجِرُ مَغْنَاهَا لَا عَيْنَ رَأَتْ، مِنْ نَدَلٍ، وَلَا كَفْ  
بَحْسَتٍ... كَانَتْ سِرْبٌ سَاهٍ يَتَكَوَّرُ كَيْسَ حَمِيْقًا، فِي هَذَا  
الْجَسَدِ الْقَاهِرِ، يَضْرُخُ فِيهِمْ، وَفِيهِ الشَّاعِرُ [ هَذَا الْحَسْبُ  
الْأَيْمَرُ مَا أَغْوَا !!! ]

### (06)

وَالشَّاعِرُ، إِذْ يَتَقَدَّرُ مَنَمِيًّا، وَوَحِيدًا،  
فِي مَا يَغْلِبُ وَطَنًا لِمَيَاهِيهِ،  
يَتَرَكُ أَثَرًا بِلُورِيًّا،  
يَزْرَعُ شَجَرًا /  
قَمَرًا /

قَدَرًا نُورَانِيًّا،  
خَلَفَ خَطَاهُ...

### (07)

أَطْوَارُ الشَّاعِرِ مَرَعِيَّةٌ، يَمْضِي مَنْبُورًا لِلتَّيَةِ، وَمَقْنُونًا  
بِالْمُوسِقَى تَضَاعَدُ مِنْ شَفْتَيْهِ، يَبْدَأُ تَغْلُفَ لَذَاتٍ وَفَرَاشَاتٍ  
وَعِمَامَاتٍ / صَدْرًا مَزْدَحْمًا بِالْأَرْيَاحِ الْفَذَّةِ / وَجْهًا يَبْرِقُ  
كَالْمَشْكَاةِ وَيَشْرِقُ فِي الظَّلْمَةِ، يَمْضِي، يَغْبُرُ بَرَايَاتٍ سَبْعًا.  
يَبْحَثُ عَنْ مَدِينٍ شَاهِقَةٍ، فِيهَا الْقَمَرُ الرَّهَاجُ الْعَارِفُ فِي  
دَمِهِ، يَمْضِي، وَيَطُوفُ، وَحِيدًا، مَسْحُورًا بِصَدَى يَتَرَدَّدُ فِي  
الْأَبْدَانِ وَأَجْرَاسِ حُرُوفٍ، يَمْضِي، بِضَرْبٍ فِي الْمَلَكُوتِ،  
كَأَنَّ لَا أَرْضَ لَهُ لَا سَفْهَ، سَمَاوَةً أَعْصَارُ وَحُتُوفٍ.  
يَمْضِي، تَوْسُومًا بِعَذَابِ الْخَلْقِ، جَنَاحَاهُ الْجَبَّارَانِ رُؤَا...

### (08)

كَانَ يَهْوُمُ فِي الْقُلُوبِ، شَرِيدًا كَالْعَزْلَانِ،  
شَيْئًا كَخَيَالَاتِ الصُّوقِيَتَيْنِ،  
نَوَافِثُهُ الْأَطْيَارُ الْمَجْدَلَى،  
[ تَحْرَاطَةُ أَمْرِغَدَانِ،  
بَرِيدُ الرَّجُلِ الْمِسْفَارِ،  
وَكُلُّ دُرُوبِ الْأَرْضِ حَمَارِ،

وَالْأَكْوَانُ تَسَاقُطُ فِي الرُّوحِ رَمَادًا... ]  
مَطْعُونًا بِمَرَايَا سِيرٍ، وَمَنْزَعَةٍ بِالْقَنْدِ آثَا،  
وَعَارِقَةً فِي سُرَّةِ أَثْنَاءِ قَوَائِعِ بَحْيَتِهِ، وَكَخَائِفِ سِخْرِ  
فِي إصْبَعِ عَجْرِيٍّ أَعْمَى، كَانَ يُشِيرُ إِلَى الْأَفَاقِ،  
فَيَزَيِّسُ الْبِرْزَنْوَسَ أَمَامَ مَدَا...

### (09)

مَخْفُورًا، بِصَبَاحَاتٍ لَمْ يَبْصُرْهَا أَحَدٌ، كَانَ يَمُرُّ  
عَلَى رِلِهِ وَدَعْوَلٍ صَرَحَتَهُ الْأَيْدِيَّةُ، إِذْ يُطْلِقُهَا فِي

الظلمة بشرتها الليل، وتتألم رذاذاً أبيض يوقظ  
نعناع البرية من غفوتها. قديماً دوائر غائرة في  
صحب الرمل، وزينه منحصر في الأسمى، ومليئة  
بالعاصف سيرته، ومزقة أسرار قياته يدخل في  
رغب الأقدار، وفي المجهول المتوحش. يدخل في  
طلع الأزهار الذهبية، وفي رغب الأطيار الباهر. لم  
تهدر سر الشاعر. لم تدرك حماء. لقد كان الشاعر  
أبدع من أن تفقه معناه...

(10)

الشاعر ذاك المتوهم كالزويتا،  
والمعجون بجنح الإثير وكثره...  
يخيل للأكوان القدر الأنهى

يخيل سر الوردة

في عزوبة الوثني

يحمل في يده

كتاب الرضى

ويرحل مفتوحاً بخطاياه...

(11)

قلب الشاعر، في هجرته، وطن للكلمات الوثنية،  
قلب الشاعر آية للأزهار العربية، قلب الشاعر أفق  
للغيمات، تحلق فيه، فلا تبصر إلا أطرافاً تتنزل فوق  
ركابها. تحاول فهم غرابته بالعقل، فيرعينا النقصان.  
قارنه ببنو مجنون أو ياله سكران يبدد ملكاً في  
النزخال، وتغلق باب الحيرة [ حنذاً حنذاً، أن لمر  
تخرج بخطاياه... !!! ]

(12)

هو من يفرق قلدوس الهبة،  
فوق نواصي الليل، فيهرم  
مفتوحاً بالأفراح الليل، وتطلع  
من أحشاء الظلمة شمس،  
لم يرها أحد من قبل، له برق  
يفنص سماء أعلى، وله أسماء

غارقة كغرائبات في خمر المعنى،  
وله الحنية والحسران، له التيجان  
الباهر ضوء لآلئها. يخط  
خراطة في الأفق طويلاً،  
والنبة العاصف مرساة...

(13)

بوقفاً، ويقول لنا: (هذي الشمس لنا أمر، تمنحنا  
الدهشة، والجز الساهر في الأضباح. وتسقينا ماء  
نورانياً يسكب في أقداح الأفق، وتطلق في الأفجار  
جناح الطير، وتضع أطفالاً متسبين حليب الغبطة.  
بوركت لنا أم، حوماً، يا شمساً...)

(14)

الشاعر من يبنى  
كالضريح في هذي الدنيا،  
هو ما لا يسمي، هو ما يخلو  
صدأ الأحلام الكسلى...  
الشاعر، حقاً، من يبنى  
حراً وطيلاً، وغر العربة في منأ...

(15)

للشاعر أسطورة الشخصية دوماً حين يامر العالم  
بضغ من أغصان العبابات سلالاً للأحلام الحق  
ومعبد لهذا الليل لأنه النضية لولوة يلو الأخرى  
محترقاً بلهب الحجات بضئ الأسحار، ويضع فيها  
كالصنارة الحيزي [ ما أغرب هذا الشاعر، هذا الرجل  
المغيار. سمات الملأك على رجبته البيضاء، ولا إرث  
له غير الترحال. أصابعه الملكوت الرخب، ولا بيت له  
إلا الزلزال. مريض بتعاقب الأسلاف، وسكون النار.  
كأن البرق الأخاد مقيم في عينيه، كأن لديه مفاتيح  
الأسرار الكبرى. ما أروع أن تولد من كفيه الآتني  
الأضباح، وما أفدح أن ينصر في بلور الشبه هذأ...

(16)

الشاعر، لو تدورن، الزاني  
في مرآة الترحس، تفضي  
ما لا يبصر عيناً، وتقرأ  
ما لا يقرأ من أخبار وقترحات...  
الشاعر، لا أحد  
يشبهه في الدنيا،  
لا بشر يبلغ مرآة...

(17)

الشاعر ملك مطروء في الاكوان، وهيتان. أضاع  
عروشاً في الوهم، ويأخذ في التطواف كمنوا. ألقاً  
شمس الضمت، وأضمر شمساً أخرى للضوت الطالع  
من أحشاء العزلة. بحثاً عن كلمات لا تشبهها كلمات.  
يوعل في شطرنج كتابته [ هي في الأضل مناهته ]  
ويخطط أوجاعاً في الأبيض، يمني في الشوة إيقاعاً

نرقاً، وفلاغاً من ذهب الأحزان... غنائمه الأحجار  
تعاوى يوم التبعان عميقاً. ومباهجه الملمخ المتختر  
في شهقة أنثى، ومسرتة الأنوار، إذا سطعت... نرقاً  
اليلس قصائد. والأرض له قير وممات. والأفق لرواية  
حياة سكرى، يشهدنا... وملاك منفي في هذا العصر  
صباح مزق في الظلمة. زهر جيلن يورق في الفجر  
هو الشاعر. لا أحد يذكر، ما الشاعر؟ سر الأسرار  
هو الشاعر في الاكوان، وقدس الأقداس تجلي  
والأسماء هزأ...

(18)

للشاعر حقاً ما ينكبي  
من خبز التهشة كمن يخيا،  
قلماً وسعيداً، فوق ذرأ...

(19)

إحساس الشاعر رقة عصفور متروور. وذهور  
الشاعر، في الزوايا، سلك مبهمة لا تفهمها الدهماء. وأزك  
الشاعر مملكة الأشياء الضغرى، تكبر في الأحلام  
وفيه غريب هذا الكائن، في خلده، نزخمة الأضواء.  
تواخيه غريب ومربع وديع. قد تتخذ الأطيار أصابعه  
النضية أعشاشاً. وتولد به الغيمات، إن أفسح الإعصار  
وتزقد في برديه الليلات، كطبل عائق خلأ...

(20)

في قلب الشاعر، في أضاع  
سجأله، في أضاد رغبته السرية.  
يسكن دوماً ولد يغبت بالأوتار،  
ويهب بالطوفان القادم،

من حِيَةٍ لَا يَعْلَمُهَا أَحَدٌ إِلَّا...  
وَيَسْكُنُ فِيهِ - أَوْ كَدٌ - يَسْكُنُ فِيهِ إِلَهٌ...

(22)

[ الشاعِرُ ماتَ أَكْرُرُ

أَنْ الشاعِرُ ماتَ...! ]

أَبْدَأَ الشاعِرُ حَتَّى فِي الكَلِمَاتِ...  
وَالشاعِرُ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُولَدَ، ثُمَّ يَمُوتَ.  
الشاعِرُ يَعْيقُ عِطْرًا فِي المَلَكُوتِ،  
وَيَضَعُدُ مُوسِيقَى وَمَبَاهِجَ شَتَى...  
إِنْ سَلَفْنَا، جَدَلًا، أَنَّ الشاعِرَ "ماتَ".

فهذا الأبيض

مثل سرير العنبر السابح،

حَتْمًا، مَنَوَا...

(21)

الشاعِرُ مِنْ مَمْلَأٍ رَأَوَقَ الكَلِمَاتِ، بِخَيْرِ المَعْنَى.  
وَيَرِيقُ المَاءَ الفَائِزَ فَوْقَ الأَوْرَاقِ، شَغَوقًا بِغَوَايِئِهِ  
الأَوَّلَى... الثَّقَاةَ يَزُسُّهَا فِي مَمْلَكَةِ الأَبْيَضِ، شَيْفًا.  
وَيُلَوِّنُهَا بِغَبَارِ الرُّغْبَةِ، يَنْفُخُ فِيهَا مِنْ شَهْوَتِهِ حَتَّى تُصْبَحَ  
أَنْثَى أَجْمَلُ مِنْ كُلِّ الأَخْطَاءِ وَأَخْلَى... الشاعِرُ مِنْ  
يَكْتَنِبُ بِالجَمْرَةِ تَارِيخًا آخَرَ لِلْأَزْمَانِ، وَيَمُحُو المَاضِيَ  
الْأَسِرَ بِأَصَابِعِهِ، يَقْتُلُهُ كَيْ يَحْيَا فِينَا، كَيْ يَحْيَا...

الشاعِرُ مِنْ يَكْتَنِبُ - يَشْطَبُ،

يَشْنُقُ - يَخْلُقُ،

لَا خَالِقَ فِي كَوْنِ الأَوْرَاقِ سِوَاهُ...



ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhril.com>



# مشاهد

ملیكة العمرانی / شاعرة، تونس

## (1) لوحة :

مطر ينساب بأوردتي

صوت فيروز في حزن العشي

شاي أبي على الموقد يغلي

الورد المزروع بذاك رني

الأقواس المستوفة بالأناني

نجرحني الغيمات والأغنيات الحزينة

## (2) مشهد :

سيعود في آخر الليل

يتسلى بغربته

سيعود

بحرجه المفتوح على الحضارات والبحر

يزرع الورد في صدرها المرمرى

سيعود إلى بيته المنحوت بالضوء

يؤث حزته

ويدير أسطوانة البازحة

ويغني لها

وحين يكتمل المشهد

سيدفن وجهه في راحتيه ويبكي

## (3) صوت :

ما هذا الصوت الموروث بأعماقي

كان دافنا وحزينا

كان نخلة

أصلها في التراب

وفرعها في دمي

## (4) شرفة :

من شرفة في شارع لست أذكره

تصفر الزئبق في شعر امرأة

نسي الليل أن يستعيد سمرته

من حرير جدائلها ورموشها

# حالة فرح

متنصف الهمامي / شاعر، تونس

مساكين كل هذه العيون  
تبحث عن مدائن للظل  
وقد فرط هاجروها  
في أفواس فرح  
عيني أيتها الشفاء  
قبل أن يجتاحك اليبس  
والوشي فاضح نفسه  
والوشح حزين  
تحت ضحك الحلود  
\*\*\*\*\*

أنت أيتها اللينة المطرا  
سأفخ فيك من روحي  
وأني بك  
محلولة الشعروا أنا لا أعلم  
من أين استنبي  
ولا كيف  
أمارس الإرثواء

أحيانا تهزني  
حالة فرح  
فأستغي نفسي خمرا  
وأولي وجهي  
شطر عينيك  
فأرى زنايق وأبراجا  
وأهوارا من عسل  
حينها أنهار  
أستغفل المتنبي  
فأقتطع لنفسي  
ولاية مشرقية  
وحتى مغربية  
أقيم فيها مدائن  
لمتطعي الأذان  
حتى أغني لهم  
في صمت  
\*\*\*\*\*

نحت نهافت العيون

\*\*\*\*\*

صناجة ذاكرتي أنت

وأحرفي والمداد

أكرع منك خيالا جامحا

ترحف نحوك اللوامح

كلما اشتد التقيظ

حين يتملكني العصيان

أهجر نفسي

وأذك كل شرايبي

أعرضها معاليق

لأراجيح الصبي

\*\*\*\*\*

كل هذه المتاريس

ماتت عادت تنفع

حين تهجر أأناملك

وأنت كصبي يلهو

ما عاد هناك وقت

للتستر

ما أن تفتح قال

حتى يسقط كل شيء

وقر لنفسك الراحة

فالوقت قصير

من الولاة حتى القبر

\*\*\*\*\*

وكل خيولي جوامح

تريني بربك

حتى أنقاطر عليّ ندى

وأضاعد إليك أريجا

كلما سكن الليل

\*\*\*\*\*

هل سألت نفسك يوما

كيف ينعكس وجه الشمس

على صفحة الماء؟

سؤال

قد يخجلك أحيانا

وأحيانا

يزج بك

في متاهات الألم

يتكدس فيك

عبه الذاكرة

وعبء الفصول

\*\*\*\*\*

أشتاق أحيانا

أن أكون زنبقة

لا يدرها الذبول

أنفتح على كل الأماكن

أحيانا أنغافل عن شيء

فأمد يدي

إلى كل دمة وغيمة